

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 52

HÖLDERLINS HYMNE »ANDENKEN«



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

HÖLDERLINS HYMNE
»ANDENKEN«



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

**Freiburger Vorlesung Wintersemester 1941/42
herausgegeben von Curd Schwadt**

2. Auflage 1992

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1982

Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach

Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

VORBETRACHTUNGEN

<i>Vorbereitung des Hörens auf das Wort der Dichtung</i>	1
1. Was die Vorlesung nicht will. Über literarhistorische Erforschung und willkürliches Deuten der Dichtung	2
2. Versucht wird, das von Hölderlin gedichtete Wort zu denken	5
3. Das Gedichtete im Wort der wesentlichen Dichtung »überdichtet« den Dichter und die es Hörenden	6
4. Die wesentliche Einzigkeit der Dichtung Hölderlins unterliegt keinem Beweisverlangen	8
5. Dichtendes Wort und Sprache als Verkehrsmittel. Planetarische Entfremdung zum Wort	10
Wiederholung	11
1) Das Gedichtete »denken«	11
2) Hören auf das Gedichtete ist Horchen: Warten auf das Kommen des anfänglichen Wortes	13
6. Eindeutigkeit der »Logik« und Reichtum des echten Worts aus der Unerschöpflichkeit des Anfangs	15
7. Hinweis auf Werkausgaben	16

HAUPTTEIL

»Andenken« 19

8. Warnung vor bloßer Bewunderung der Schönheit des Gedichts	21
9. Vorverständigung über »Inhalt« und Gedichtetes im Gedicht	22
Wiederholung	25
1) Der Reichtum des dichtenden Wortes	25
2) Dichten und Denken als geschichtliches Handeln	27
3) Verwandlung des Biographischen im Gedichteten	28
10. Das Gedichtete der Dichtung und der Gedicht»inhalt« sind nicht das Selbe	29

Erstes Hauptstück

<i>Eintritt in den Bereich des Gedichts als Wort</i>	31
11. Beginn und Schluß des Gedichts	31
12. Über die Sprache: Dichtendes Wort und lautende Wörter	33
13. Die Sprache in unserem geschichtlichen Augenblick	34

14. Vorblick auf die Einheit des Gedichts	35
Wiederholung	37
15. Dichten und neuzeitliche Naturerklärung. Zur Lehre von ›Bild‹ und ›Metapher‹	39
16. »Der Nordost wehet«. Die Gunst der Zugehörigkeit in den Dichter- beruf	41
17. Das »Grüßen«. Über die Gefahr der psychologisch-biographischen Erklärungssucht	42
18. Norbert von Hellingrath über »Hölderlins Wahnsinn«. Gedenken an von Hellingrath	44
19. Hölderlins Ver-rückung als Einrücken in einen anderen Wesens- ort	46
20. Das »Gehen« des Nordost. Das »grüßende« Mitgehen des Dichters Wiederholung	48 49
21. Von der ersten zur zweiten Strophe. Das grüßende Hindenken als Seinlassen des Gegrüßten. Das Gegrüßte denkt sich dem Dichter zu	50
22. In der vom Gruß des Dichters versammelten Einheit des Gegrüß- ten erstehen Tagewerk und Wohnstatt des Menschen	56

Zweites Hauptstück

»Feiertage« und »Fest« in Hölderlins Dichtung	59
23. Vorläufige Hinweise durch Anführung von »Stellen« aus der Dichtung	59
Wiederholung	61
24. Feiern als Innehalten mit der Arbeit und Übergang in die Be- sinnung auf das Wesenhafte	64
25. Der Glanz des Wesenhaften in der Feier. Spiel und Tanz	66
26. Die Wesensbeziehung zwischen Fest und Geschichte. Das »Braut- fest« der Menschen und Götter	67
27. Das Festliche als Ursprung der Stimmungen. Freude und Trauer: Das Epigramm »Sophokles«	71
Wiederholung	74
1) Feiern als Freiwerden in der Zugehörigkeit zum Ungewöhn- lichen	74
2) Unscheinbare Feier im Nachklang des »Gewohnten« eines Ta- ges: Erste Strophe der Elegie »Brod und Wein«	75
3) »Das Fest« und das Ereignis. Das Fest des Geschichtstages in dem Griechenland. Hölderlin und Nietzsche	76
28. Das Grüßen der Frauen. Ihr Mitbereiten des Festes. Die Frauen	

des südlichen Frankreich und das gewesene Fest des Griechenlandes	79
Wiederholung	83
29. Übergang als Versöhnung und Ausgleich	85
30. Die »Nacht«: Zeit-Raum des Denkens an die gewesenen Götter. Übergang in der Aufnahme des Untergangs und Vorbereitung des Aufgangs	87
31. Das Sichschicken der Götter und Menschen in das Schickliche. Das Schickliche und das Schicksal	88
32. Auffassung des Schicksals im rechnenden Denken der Metaphysik und »Schicksal« im Sinne Hölderlins	90
33. Das Fest als ausgleichende Weile für das Schicksal	92
34. Der Übergang vom Gewesenen des Griechenlandes ins Künftige: Die verhüllte Wahrheit der Hymnendichtung	94
Wiederholung	96
1) Die Herkunft des gedichteten Übergangs. Die in den Übergang gerufenen »Halbgötter«. Hegel und Hölderlin	96
2) Das Schickliche für Menschen und Götter ist das Heilige. Das Schicken der Fuge als sein-lassen	99
3) Fügung als Loslassung in Wesenssuche und Wesensverlust. Die Irre und das Böse	102
4) Der Zeitcharakter der »Weile« und der metaphysische Begriff der Zeit	103
35. »Einwiegende Lüfte . . .«: Die Bergung in den Ursprung, das Eigenste der Menschen und Götter. »Goldene Träume . . .« . . .	104
36. Zwischenbemerkung über wissenschaftliche Erklärungen der Träume	107
37. Der Traum. Das Traumhafte als das Unwirkliche oder Nichtseiende	109
38. Griechisches Denken des Traums. Pindar	110
Wiederholung	112
39. Der Traum als schattenhaftes Erscheinen des Entschwindens ins Lichtlose. Anwesen und Abwesen	114
40. Das Mögliche als Anwesen des Entschwindens aus – und als Erscheinen des Ankommens in der »Wirklichkeit« (dem Seyn) . . .	117
41. Hölderlins Abhandlung »Das Werden im Vergehen«. Traum als Bringen des Möglichen und Bewahren des verklärten Wirklichen	119

Drittes Hauptstück

<i>Die Suche nach dem freien Gebrauch des Eigenen</i>	<i>123</i>
---	------------

VIII

Inhalt

42. Zögernde Scheu des Übergangs auf »langsamen Stegen«	123
Wiederholung	125
43. Griechenland und Germanien: Die Ufer und Seiten des Übergangs zum Lernen des geschichtlich Eigenen	128
44. Das Eigene als das Heilige des Vaterlandes, den Theologien und historischen Wissenschaften unzugänglich. Das »Höchste«	132
45. Der Übergang von der zweiten zur dritten Strophe. Die Grün- dung im Heimischen	136
46. Zwischenbemerkung über drei Mißdeutungen von Hölderlins Wendung zum »Vaterländischen«	140
47. Das Lernen der Aneignung des Eigenen	142
48. Das Eigene der Deutschen: »Die Klarheit der Darstellung« . . .	144
49. Trunkenheit des höheren Besinnens und Nüchternheit der Dar- stellung im Wort	146
50. Das »dunkle Licht«: Das im freien Gebrauch des Eigenen Darzu- stellende	149
51. Die Gefahr des Schlummers unter Schatten. Die »seelenvolle« Be- sinnung auf das Heilige im Fest	150

Viertes Hauptstück

<i>Das Gespräch mit den Freunden als schickliche Vorbereitung des Fests</i>	156
52. Das »Gespräch« im geläufigen Verständnis und in Hölderlins dichterischem Wortgebrauch	156
53. Die »Meinung« des »Herzens« im Gespräch: Das Heilige	158
54. Das Hören im Gespräch auf Liebe und Tat, die als Feier das Fest vorausgründen	160
55. Die Gefährdung des dichterischen Gesprächs von Liebe und Taten durch das Geschwätz	162
56. Das dichterische Gespräch als »Andenken«	164
57. Die Frage, wo die Freunde sind, und das Wesen der künftigen Freundschaft	166
58. Die Scheu der Freunde vor dem Gang an die Quelle	169
59. »Quelle« und »Strom«. Der Reichtum des Ursprungs	172
60. Erste Aneignung des »Reichtums« auf der Meerfahrt der Dichter ins Fremde	175
61. Das »jahrlange« Lernen des Fremden auf der Meerfahrt einer langen festlosen Zeit	178
62. Das einige Andenken an den Ort der Freunde und an das zu dichter- tende Schickliche	182

Inhalt

IX

63. Das Wort vom rückwärts gehenden Strom: Die scheue Ahnung des Wesens von Anfang und Geschichte	185
64. Der Gang in die Fremde, das »tapfere Vergessen« des Eigenen und die Heimkehr	188
65. Das Stiften des kommenden Heiligen im Wort	193

ANHANG

<i>Aufbau der Auslegung der genannten Dichtungen</i>	197
Nachwort des Herausgebers	199

VORBETRACHTUNGEN

Vorbereitung des Hörens auf das Wort der Dichtung

Die Vorlesung ist nur ein Hinzeigen.

Diese Vorlesung möchte auf wenige Gedichte Hölderlins hinweisen. Hierfür sind ausgewählt:

Andenken IV¹, 61 ff.

Der Ister IV, 220 ff.

Die Titanen IV, 208 ff. (Dazu 215 ff.)

Mnemosyne IV, 225 f.

Reif sind . . . IV, 71.

Über die Auswahl dieser Gedichte wäre einiges zu sagen; insgleichen von dem, worauf unser Denken hingelenkt werden soll. Dies verlangt Vorbetrachtungen, die scheinbar das Wesentliche schon vorwegnehmen. In Wahrheit aber verlaufen Vorworte sich leicht im Leeren, weil sie noch nicht auf das Wort der Dichtung hören. Darauf allein kommt es an. Sind wir jedoch einmal Hörende geworden, dann werden weitläufige ›Einleitungen‹ leicht zum Hindernis.

Sind wir einmal Hörende geworden – bis dahin ist freilich ein langer Weg. Diesen Weg gehen heißt, vieles Gewohnte und vermeintlich Einleuchtende hinter sich lassen, heißt, auf die raschen Zwecke und billigen Hoffnungen verzichten. Weil wir aber vom Geläufigen uns am schwersten trennen, da wir ja in ihm auch das Ungeläufige unterbringen, weil wir, ohne es zu wissen, überall das Geläufigste als den Unterschlupf für alles bereithaben, muß hier zuerst das geläufige Verhältnis zu ›Wer-

¹ Zu der durchweg zitierten Werkausgabe Norbert von Hellingraths siehe S. 16.

ken« der Dichtung verlassen werden. Wir müssen uns sogleich für einen anderen Weg bereit machen. Dazu aber ist nötig, schon am Beginn dieses Weges zum Wort Hölderlins eine Haltung zu erwecken, in der wir eines Tages vielleicht doch zu Hörenden dieses Wortes werden. Solche Vorbereitung hat nun aber notgedrungen die oft unfruchtbare Form des bloßen Zurückweisens. Wir sagen dabei, was die Vorlesung nicht will. Mittelbar verdeutlichen wir dadurch ein Weniges von dem, was sie will.

1. Was die Vorlesung nicht will. Über literarhistorische Erforschung und willkürliches Deuten der Dichtung

Die Vorlesung will nicht im Wettstreit mit der ›literarhistorischen‹ Erforschung des ›Lebens und der Werke‹ Hölderlins den ›richtigen‹ Hölderlin oder gar den ›endgültigen‹ vorlegen wie ein Präparat der naturwissenschaftlichen Arbeit. Der Historiker verharret zwar gern in der sonderbaren Meinung, ein geschichtliches Leben, ein geschichtlicher Vorgang, eine geschichtliche Tat werde erst dann und nur dann ›richtig‹ erfaßt, wenn der Vorgang und das Leben und das Werk jeweils aus seinen ›zeitgenössischen Bedingungen‹ erklärt und in diese hineingestellt sei. Inwiefern ist dieses einleuchtende und weithin anerkannte Ideal der historischen Erkenntnis absonderlich? Das Sonderbare dieser Meinung besteht darin, daß sie glaubt, das zeitgenössische ›Milieu‹ lege sich dem Historiker von selbst und an sich dar. Er brauche nur das zu erklärende Werk in die betreffende ›Zeit‹ und in die von ihr bewirkten ›Umstände‹ hineinzustellen, damit es auf Grund der Zurückführung auf seine Bedingungen historisch objektiv wie ein Gegenstand an sich dastehen könne.

Aber die damalige Zeit, in die das Werk gehört, ist ja für die historische Erfassung genau so verschlossen und genau so offenkundig wie das zu erklärende Werk. Weshalb sollen die geschichtlichen Bedingungen historisch zugänglicher sein als das

geschichtlich Bedingte? Die Berufung auf die zeitgenössischen Bedingungen und Tatsachen, die etwas erklären sollen, ist eine Irreführung; denn diese zeitgenössischen Bedingungen sind in gleicher Weise erklärungsbedürftig wie das angeblich durch sie Bedingte und Umstellte, z. B. ein Werk.

Vielleicht kann sogar die Auslegung des Werkes über das Zeitalter, in dem es entstand, und über die zeitgenössischen ›Bedingungen‹ viel eher etwas sagen als umgekehrt diese Bedingungen über das Werk. Wie aber soll dann das Werk begriffen werden, gesetzt daß der ganze Aufwand der ›literarhistorischen Tatsachen‹ doch erst dann etwas sagt, wenn sie ihrerseits auch schon hinreichend gedeutet sind? Die literarhistorische Forschung, ja alle Historie und jede Wissenschaft steht unter Bedingungen, deren sie selbst so wenig Herr ist, daß sie diese Bedingungen mit ihren eigenen Erkenntnismitteln niemals erfassen, geschweige denn begründen kann.

Wird durch solche Überlegungen die literarhistorische Forschung hinfällig? Nein. Sie bleibt in ihren Grenzen unentbehrlich. Innerhalb dieser leistet sie die Sicherstellung und Ausgabe der Werke, erkundet sie die Lebensgeschichte der Dichter und Schriftsteller.

Aber selbst dieses scheinbar ganz äußerliche handwerkliche Tun bewegt sich stets schon auf dem Grunde gewisser Vorstellungen über ›Dichtung‹, Dichter, Werk, Kunstwerk, Kunst, Sprache, Welt, Geschichte usf. Deshalb ist auch der geringste, aber echte Forschungsbeitrag, wenn er Wesentliches im Auge hat, nie als bloßes Handwerk möglich. Die literarhistorische Forschung bringt sich jedoch selbst in die Irre und verfällt wie alle Historie der Eitelkeit, wenn sie meint, im Stil ihrer Forschung jemals die Wahrheit der Geschichte zu erschließen.

Geschichte öffnet sich nur der Geschichte. Nur der selbst geschichtestiftende Dichter läßt erkennen, was Dichtung ist und vielleicht sein muß. Nur der geschichtegründende Denker bringt gewesene Denker zum Sprechen. Nur Bauleute im Bauwerk der

Geschichte zeigen die Gänge. Die nachhinkende Historie, die nur die Eitelkeit einer Riesengelehrsamkeit auffahren läßt, führt höchstens dahin, den Sinn für Geschichte zu verwirren.

Was aber Geschichte ist, können wir vielleicht an gewissen Haltepunkten dieser Vorlesung ahnen lernen. Sie verfolgt keine literarhistorischen Absichten. Sie verzichtet daher auch auf den Anspruch, den ›historisch richtigen‹ »Hölderlin« zur Kenntnis zu bringen. Vielleicht ist dieser Verzicht auch nicht einmal so groß, wie er zunächst aussehen möchte.

Aber hat dieser Verzicht nicht doch bedenkliche Folgen? Wenn wir nicht die Darstellung des ›historisch richtigen‹ Hölderlin anstreben, ja wenn es vielleicht dergleichen gar nicht ›gibt‹, wird dann nicht alles dem Belieben anheimgestellt? Kann dann nicht jeder nach Geschmack und Stimmung und Bedürfnis aus dem Dichter heraus- und in den Dichter hineinlesen, was sich ihm gerade aufdrängt? Verdient dann nicht doch die Bemühung um eine literarhistorisch richtige Darstellung des objektiv wirklichen Hölderlinschen Werkes den Vorzug vor der schweifenden Willkür auch der geistvollsten Deutung?

Aber dieses Deuten und jenes Forschen stehen gar nicht im Gegensatz. Sie entsprechen sich vielmehr. Nur wenn man nichts anderes kennt als literarhistorische Forschung, wird jeder andersartige Versuch zur willkürlichen Deutung gestempelt. Nur wenn man sich auf solches Deuten versteift, wird jeder Versuch, das geschichtliche Wesen der Hölderlinschen Dichtung zugänglich zu machen, mit der literarhistorischen Vergegenständlichung gleichgesetzt und nach deren Maßstäben gemessen. Beide, die literarhistorische Forschung und das beliebige Deuten wissen gleichwenig, was sie tun und was sie vermögen und unter welchen Gesetzen sie stehen.

Wir verzichten auf den Anspruch, den historisch richtigen Hölderlin zu entdecken. Wir nehmen uns aber auch nicht das Recht, aus der Dichtung Hölderlins ›Stücke‹ und ›Stellen‹ zusammenzutragen, um mit deren Hilfe etwa das jetzige Zeitalter zu bestätigen und zu beleuchten und so Hölderlin ›gegen-

wartsnah« zu machen. Der »historisch tatsächliche« und »richtige« Hölderlin und der »gegenwartsnahe« Hölderlin sind beides gleich verwerfliche »Produkte« eines Verfahrens, das im vorhinein gar nicht auf *das* hören will, was der Dichter sagt. Vielmehr nimmt man das gegenwärtige historische Bewußtsein und das gegenwärtige »Erleben« für »das Wahre« an sich und unterwirft den Dichter und sein Wort diesem Maßstab, der wahr sein soll, weil er gerade geläufig ist.

2. Versucht wird, das von Hölderlin gedichtete Wort zu denken

Das Erste und Einzige, was die Vorlesung versucht, beschränkt sich darauf, das, was Hölderlin gedichtet hat, zu denken und denkend ins Wissen zu bringen. Das Gedichtete dieser Dichtung aber ruht in Solchem, was schon *ist*, was wir aber doch nie und nirgends antreffen, solange wir nur das uns geläufige Wirkliche nach einem entsprechenden Wirklichen absuchen.

Wenn wir es aber wagen, das in Hölderlins Wort Gedichtete zu denken, spannen wir da nicht die Dichtung auf die Folter der Begriffe? »Gedichte« muß man doch »erleben«, und zum »Erlebnis« gehört in erster Linie das »Gefühl« oder zoologisch ausgedrückt »der Instinkt«. – Es soll hier niemand in seinem »Erleben« gestört werden. Wir versuchen es aber einmal mit dem »Denken«.

Vielleicht ist das »Denken« dem »Dichten« verwandter als das vielgepriesene »Erleben«. Allerdings liegt ein Dunkel über dem inneren Wesensbezug zwischen Dichten und Denken. Deshalb gerät unser Vorhaben sogleich in die Gefahr, mißdeutet zu werden. Der Versuch, das von Hölderlin gedichtete Wort zu denken, scheint Hölderlins Dichtung in anderer Hinsicht herabzuwürdigen. Diesesmal freilich nicht zu einer Fundgrube für zeitgemäße »Zitate«, wohl aber zu einer Fundstelle, aus der Bausteine für ein selbstgezimmertes »System der Philosophie« zusammengegrafft werden. Diese Art von Ausbeutung des dichterischen

Werkes möchte noch schlimmer sein als die vorgenannte. Aber wenn wir es auf das Denken absehen, bedeutet das noch keineswegs, uns sei etwas an einem ›System der Philosophie‹ und überhaupt an ›der Philosophie‹ gelegen. Hier kommt es weder auf die ›Philosophie‹ noch auf die ›Poesie‹ an.

Es gilt allein den Versuch, das in Hölderlins Dichtung Gedichtete, das Gedichtete selbst und nur dieses zu denken. Nicht handelt es sich um Hölderlin, auch nicht um Hölderlins ›Werk‹ im Sinne einer Leistung dieses Dichters, auch nicht um Hölderlins Werk als ein ›Beispiel‹ für das allgemeine Wesen von Dichtung und Kunst. Es handelt sich allein um Jenes, was dieses Werk ins Werk setzt und d. h. stets, was es verbirgt und in sich geborgen hält. Es handelt sich einzig darum, ob dieses im dichtenden Wort Angerufene und Gerufene von sich her einen Bezug zu uns aufnimmt und demzufolge uns anspricht, ob dieser Anspruch, wenn er spricht, unser Wesen angeht, nicht etwa nur das ›subjektive‹ ›Erleben‹ Einzelner aus uns oder das ›Erleben‹ von vorhandenen ›Gemeinschaften‹. Es handelt sich darum, ob das Wesen des ungeschichtlich gewordenen planetarischen Menschen ins Wanken und damit in die Besinnung gebracht wird.

3. Das Gedichtete im Wort der wesentlichen Dichtung ›überdichtet‹ den Dichter und die es Hörenden

Wenn wir uns aufmachen, das in Hölderlins Dichtung Gedichtete zu denken, dann trachten wir bei solchem Versuch auch nicht darnach, das vor die Anschauung zu bringen, was Hölderlin im ersten Sagen seiner Dichtung bei sich selbst vorgestellt hat. Das wird keine Forschung je erkunden und kein Denken je ersinnen können. Gesetzt sogar, dieses Unmögliche wäre möglich, angenommen also, wir könnten uns genau in den damaligen Umkreis der Hölderlinschen Vorstellungen zurückversetzen, dann wäre so in keiner Weise verbürgt, daß wir hiermit das denken, was Hölderlins Wort dichtet. Denn das Wort des

wahrhaften Dichters dichtet jedesmal über das eigene Meinen und Vorstellen des Dichters hinaus.

Das dichtende Wort nennt Solches, was über den Dichter kommt und ihn in eine Zugehörigkeit versetzt, die nicht er geschaffen, der er selbst nur folgen kann. Das im dichtenden Wort Genannte steht niemals wie ein überschaubarer Gegenstand vor dem Dichter. Das Gedichtete nimmt den Dichter nicht nur in eine sein Wesen wandelnde Zugehörigkeit. Das Gedichtete birgt sogar selbst noch in sich ein Verschlossenes, was über die Kraft des Wortes geht. *Das Wort des Dichters und das in ihm Gedichtete überdichten den Dichter und sein Sagen.* Wenn wir dies von ›der Dichtung‹ behaupten, meinen wir überall nur die *wesentliche* Dichtung. Sie allein dichtet Anfängliches; sie allein entbindet Ursprüngliches zu seiner eigenen Ankunft.

Wie alles Tun, daran menschliches Vermögen Anteil nimmt, hat nun freilich auch das Dichten seine Abarten und Unarten. Wir dürfen diese nicht schelten und für schlechthin überflüssig halten. Es kann sehr wohl sein, daß auf einem ›Dichtertreffen‹ dreihundert zum Teil gute, zum Teil weniger erhebliche Schriftsteller sich zusammenfinden und daß kein einziger Dichter unter ihnen ist. Dies darf uns nicht wundern, wenn wir bedenken, daß in Jahrhunderten vielleicht ein einziger Dichter kommt und daß er, wenn er kommt, sogar von den Urteilsfähigen kaum so gleich erkannt wird. –

Auf unserem Weg suchen wir das Wort einer wesentlichen Dichtung. Das Wort des Dichters ist nie sein eigenes und sein Eigentum. Der Dichter bleibt im Geheimnis seines nur scheinbar eigenen Wortes so verwundert und einsam stehen, wie jeder, der versucht, dem Bereich zu nahen, den das Wort öffnet und zugleich verhüllt. Vollends überdichtet das dichtende Wort diejenigen, die es hören sollen.

Wenn wir versuchen, das in Hölderlins Dichtung Gedichtete zu denken, dann betreiben wir nicht das Unmögliche, Hölderlins einstmalige ›Vorstellungswelt‹ und seinen Gemütszustand wieder herzustellen und nachzuvollziehen. Dagegen müssen wir

einen Weg suchen, das, was den Dichter selbst überdichtet, zu ahnen und aus diesem Ahnen ein wesentliches *Wissen* zu entfalten, in dessen Umkreis alle unsere sonstigen Kenntnisse erst Wurzel und Stand finden.

*4. Die wesentliche Einzigkeit der Dichtung Hölderlins
unterliegt keinem Beweisverlangen*

Aber ist dies alles nicht Anmaßung, auf Jenes hinauszudenken, was sogar den Dichter überdichtete? Weshalb sollen Spätergekommene eher noch einen Pfad wissen zu dem, was auf den Dichter zugekommen? Woher sollen Ungerufene eher das Vermögen haben, in dem Bereich auszuharren, aus dem sogar dieser Dichter selbst hinweggenommen wurde in den Schutz der Umnachtung? Vor allem jedoch vergessen wir bis jetzt dies Eine, daß wir bei solchem Vorhaben die Dichtung Hölderlins in ungewöhnlicher Weise auszeichnen, ohne die Einzigkeit, die wir ihm dadurch zudenken, im geringsten zu beweisen. Denn offenbar kann hier nicht irgend ein ›künstlerischer Geschmack‹, eine ungreifbare ›ästhetische‹ Vorliebe darüber entscheiden, daß wir das Wort gerade dieses Dichters und nicht das ›Werk‹ eines anderen zu Gehör bringen wollen. Wie können wir beweisen, daß Hölderlins Wort ein Anfängliches dichtet?

Überdenken wir nüchtern unser Vorhaben, dann zeigt sich, wie wir überall eine Verwegenheit auf die andere häufen. Wenn es hochkommt, bleibt alles nur die persönliche Ansicht eines Einzelnen. Es sieht so aus, als werde da aus der historisch aufgereihten Galerie von Dichtern (Klopstock, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Kleist) willkürlich nur dieser eine bevorzugt. Vielleicht weil Hölderlin jetzt ›Mode‹ ist, wie man gesagt hat. Die Mode pflegt ihrem Wesen gemäß auf Neuigkeit und Wechsel und kurze Dauer erpicht zu sein. Hölderlin war nun aber für uns schon vor dem ersten Weltkrieg ›Mode‹. Manch einer trug nicht, wie viele, ›Goethes Faust‹, sondern Hölderlins Gedichte im Tornister mit. Die Mode erstreckt sich also bereits über drei

Jahrzehnte – eine merkwürdige Mode –, d. h. es ist hier keine ›Mode‹ im Spiel. Aber auch nicht irgend eine historisch rechnende Bevorzugung dieses einen Dichters vor anderen.

Dennoch, zunächst bleibt der Schein bestehen, als entspringe unser Vorhaben nur der zufälligen Meinung dessen, der einen solchen Versuch des Hinweises auf Hölderlins Wort wagt. Was daher dieser Hinweis vorzubringen hat, entbehrt von ihm aus gesehen und gerechnet jeder Verbindlichkeit. Diese kann auch nur aus dem dichtenden Wort der Hölderlinschen Dichtung selbst kommen, wenn sie kommt.

Wir können also nur mit der Aussicht, in die Irre zu geraten, versuchen, uns auf den Weg zum Wort Hölderlins zu machen. Allein – Anmaßung bleibt nicht nur dieser Hinweis, Anmaßung bleibt nämlich auch das Verlangen nach ›Beweisen‹, die uns zuvor erst durch ›Erklärungen‹ versichern sollen, daß hier ein Wort Wesentliches sagt. Es scheint zwar ein Zeichen der Überlegtheit und Nüchternheit zu sein, wenn wir allem zuvor den Beweis dafür verlangen, daß hier eine wesentliche Dichtung spricht. Aber die Forderung von vorausgehenden Beweisen für das dichtende Vermögen des Hölderlinschen Wortes ist in Wahrheit eine Entwürdigung dieses Wortes, ist in Wahrheit die Erhebung unseres eigenen Ichs zum maßgebenden Gerichtshof, vor dem sich dieses Wort erst ausweisen soll. Dies Verlangen nach vorausgehenden Beweisen für die Wesentlichkeit dieser Dichtung ist im Grunde trotz einer vielleicht bestehenden ›ästhetischen‹ Wertschätzung ihrer ›Schönheit‹ eine Abwehr gegen den Anspruch dieses Wortes. Der Gang zum Wort dieser Dichtung möchte nichts aufs Spiel setzen bei aller Begier, es kennen zu lernen. So liegt am Beginn unseres Weges zum Wort Hölderlins eine Unbestimmtheit, weil ja keiner von uns einen Ausweis mitbringt, der ihn als berufenen Ausleger bezeugen könnte.

Deshalb ist der hier versuchte Hinweis auch erst nur eine Aufmunterung, einen Weg zum Wort dieses Dichters zu versuchen; *einen* Weg, nicht aber ›den‹ Weg. Niemand darf meinen, ›den‹

Weg zu wissen. Der eine Weg, der hier versucht ist, muß oft auch noch ein Umweg bleiben.

*5. Dichtendes Wort und Sprache als Verkehrsmittel.
Planetarische Entfremdung zum Wort*

Der folgende Hinweis auf einige Dichtungen Hölderlins sagt nun manches, was dem Wortlaut nach nicht in den ›Gedichten‹ steht; sogar Solches, wovon auch nicht behauptet wird, daß es in den ›Gedichten‹ gedichtet sei. Dennoch möchten diese Hinweise dazu helfen, das dichtende Wort vernehmlicher zu machen.

Das dichtende Wort hat noch das Eigene, daß es in einer eigentümlich gesammelten Vieldeutigkeit schwingt. Wir sagen ›noch‹, weil das dichtende Wort dem Wesen des Wortes am ehesten treu bleibt, insofern jedes echte Wort dichtet. Um dieses zu ersehen, dürfen wir uns freilich nicht an die seit langem schon vorbereitete Auffassung der Sprache halten. Darnach ist sie ein Verständigungswerkzeug, das entsprechend dem gesteigerten Verkehr zu einem Verkehrsmittel wird und sich nach diesem Charakter zu richten hat. Der Wortgebrauch erfordert für den Verkehr Eindeutigkeit und Kürze. Man sagt z. B. nicht mehr ›das Auswärtige Amt‹, sondern das ›A-A‹, und wer so redet, kommt sich dazu noch besonders eingeweiht vor. Dieses moderne und amerikanische Lautgebilde ›A-A‹ ist aber bereits zweideutig. Es kann auch bedeuten ›Aufklärungs-Abteilung‹; so sagte mir neulich ein Hauptmann, der sonst Professor für deutsche Literaturgeschichte ist, er sei mit der Aufstellung neuer ›A-As‹ beschäftigt.

Man redet und schreibt jetzt von der ›Uni‹ und meint die Universität. Die Scheußlichkeit dieses Lautgebildes entspricht vielleicht dem Grad des Verständnisses, das man für die genannte Einrichtung gerade noch aufbringt.

Diese Amerikanisierung der Sprache und die zunehmende Abschleifung der Sprache zu einem verkehrstechnischen Instru-

ment entstammt nun nicht irgend einer zufälligen Nachlässigkeit und Oberflächlichkeit Einzelner oder ganzer Berufsstände und Organisationen. Dieser Vorgang hat metaphysische Gründe, er kann deshalb auch nicht ›gestoppt‹ werden, was ja auch nur ein technischer Eingriff wäre.

Wir müssen uns darauf besinnen, was in diesem Vorgang sich ereignet: daß der jetzige planetarische Mensch für das Wort (d. h. für die höchste Auszeichnung seines Wesens) keine ›Zeit‹ mehr übrig hat. Dies alles hat nichts mit Sprachverhunzung und Sprachreinigung zu tun. Der Vorgang, daß dem Wort die Zeit versagt und das Lautgebilde gerafft wird, reicht in Gründe zurück, auf denen überhaupt die abendländische Geschichte und damit die europäische und damit die neuzeitliche planetarische ›Geschichte‹ beruht.

Dieser Entfremdung zum Wort entspricht der Vorgang, durch den die ›Dichtung‹ zu einem ›kulturpolitischen‹ ›Instrument‹ umgewandelt wird, welcher Vorgang in Europa, Amerika, Ostasien, Rußland dieselbe Gleichläufigkeit zeigt. Dieser Vorgang ist auch damit nicht getroffen, daß man ihm gegenüber mit der Kennzeichnung ›Kulturverfall‹ überheblich tut. Für uns ist diese planetarische Entfremdung zum Wort nur eine unter den Erscheinungen, die den Weg zum Wort eigentümlichen Hindernissen und Mißdeutungen aussetzen.

Wiederholung

1) Das Gedichtete ›denken‹

Die Vorlesung versucht, einen Hinweis auf einige Gedichte Hölderlins zu geben. Ausgewählt wurden: »Andenken, Der Ister, Die Titanen, Mnemosyne, Reif sind...«. Die Auswahl bleibt zunächst unbegründet. Nur der innere Zusammenhang dieser Gedichte selbst kann jene Einheit sichtbar machen, in der ein Rechtsgrund für diese Auswahl liegt. Aber nur wenn jedes dieser Gedichte rein in sich spricht, kommt auch ihr Zusammen-

hang zum Vorschein, das, was wir äußerlich genug eben ›Zusammenhang‹ nennen, was in Wahrheit jedoch eine ›Einheit‹ eigener Art ist.

Auf die Gefahr hin, zunächst noch im Unbestimmten umherzutreiben, wurde zunächst gesagt, was die Vorlesung nicht will. Die Vorlesung erhebt nicht den Anspruch, etwas zur Erforschung des ›Lebens und der Werke‹ Hölderlins beizutragen. Die Vorlesung will überhaupt nicht historisch sein, d. h. ein Vergangenes dadurch erkunden, daß sie es in anderes Vergangenes zurückstellt und daraus erklärt, durch solche Erklärung das Vergangene angeblich klarstellt und als das Richtige vorstellt. Die Vorlesung zielt daher auch nicht auf den historisch ›richtigen‹ Hölderlin.

Gleichwenig aber liegt ihr daran, einen ›gegenwartsnahen‹ Hölderlin durch entsprechende Zitate zusammenzustellen. Alles Geschaffene, das einmal in irgend einer Gestalt an die Öffentlichkeit kommen mußte, muß es auch ertragen, nach Belieben zu ganz fremden Zwecken benutzt zu werden. Aber auch hier kann z. B. ein Gedicht Hölderlins bei ernster Bemühung manchem eine Erleichterung oder einen Trost bringen. Desgleichen können jedoch viele in Hölderlins Hymnen nur ein verstiegenes Schwärmertum entdecken und sich davon abwenden, da solche Kost für ein starkes Geschlecht nicht passe. Auf diesen von Jahr zu Jahr schwankenden und oft in groben Gegensätzen hin und her geworfenen, jedesmal aber gegenwartsnahen ›Umgang‹ mit der Dichtung Hölderlins will die Vorlesung sich nicht einlassen. Was will sie dann?

Die Vorlesung versucht, das, was in Hölderlins Hymnen gedichtet ist, zu denken. Das Gedichtete denken? Heißt das nicht, Hölderlins Dichtung in Philosophie verwandeln oder für eine Philosophie dienstbar zu machen? Nein. Das Gedichtete denken bedeutet hier, ein Wissen erlangen, aus dem wir das Gedichtete dieser Dichtung sein lassen, was es von sich aus ist und erst sein wird. Für uns, die wir nicht Dichter sind, kann das Gedichtete nur dadurch dichterisch sein, daß wir das dichtende Wort den-

ken. Was hier ›denken‹ bedeutet, kann sich uns nur im Vollzug aufhellen. Es gilt, das in Hölderlins Hymnendichtung Gedichtete zu denken.

Das dichtende Wort aber überdichtet sich selbst und den Dichter, – das dichtende Wort öffnet und verschließt einen Reichtum, der unerschöpflich ist, weil er die Art des Anfänglichen und d. h. des Einfachen hat. Wollte man daher versuchen, das dichtende Wort dadurch zugänglich zu machen, daß man sich darum bemüht, die einstmals von Hölderlin ›erlebte‹ Vorstellungswelt nachzuzeichnen, um sich in seinen Gemütszustand zurückzusetzen, dann würde man in einem mehrfachen Sinne ganz außerhalb des Bereiches bleiben, den das Wort dichtend eröffnet. Das Gedichtete ist keineswegs dasjenige, was Hölderlin von sich aus in seinem Vorstellen meinte, es ist vielmehr Jenes, was ihn meinte, als es ihn in dieses Dichtertum berufen hat. Streng genommen wird der Dichter von dem, was er zu dichten hat, allererst selbst gedichtet.

Allein wo sind nun Stab und Stecken, mit deren Hilfe wir uns in diesen Bereich des Gedichteten wagen dürften? In der Tat, was wir da suchen, grenzt an das Unmögliche. Alles kann hier mißglücken. Jeder Hinweis bleibt eine Vermutung. Nirgendwo treffen wir auf ein Verbindliches. Vollends gibt es hier keine Autoritäten, deren Machtsprüchen wir uns beugen dürften, weil sie sich ja anmaßen, über dem Wort der Dichtung zu stehen. Dieses aber kann nur von sich aus und allein das Wort sein und deshalb ›das Wort haben‹.

2) Hören auf das Gedichtete ist Horchen: Warten auf
das Kommen des anfänglichen Wortes

Bedenken wir jedoch, daß das Wort gesagt ist, dann schweifen wir doch nicht ganz im Leeren. Aber wie sollen wir es hören? Was am Wort ist das Dichtende? Müssen wir nicht doch von uns aus etwas wagen, was das Wesen der Dichtung angeht und es vorausbestimmt? Hören ist ja nicht nur Aufnehmen des

Wortes. Hören ist zuerst Horchen. Horchen ist Innehalten mit allem sonstigen Vernehmen. Horchen ist das völlige Alleinsein mit Kommendem. Horchen ist Sammlung auf den einzigen bereiten Ausgriff in den noch nicht heimischen Bezirk einer Ankunft. Hörende müssen erst Horchende sein und Horchende sind Wagende und Wartende zumal. Wir haben schon gewagt, wenn gesagt wurde, das dichtende Wort überdichte sich selbst und den Dichter. Das ist zunächst eine Behauptung. Sie schließt die Anerkennung in sich, daß im Wort sich Anfängliches ereignet.

Wir haben gewagt. Sind wir nun auch Wartende? Wir müssen es sein, falls wir das Wort der Dichtung hören wollen. Denn nur die Dichtung selbst kann uns zu wissen geben, ob sie und inwiefern sie solchen Wesens ist, wie die Behauptung es meint. Hierbei muß sich uns zugleich das Wesen des Wortes und der Sprache überhaupt aufhellen. Aber auch hier können wir wiederum von uns aus Einiges dazu tun, wenn wir sogleich zu Beginn auf eine geläufige Erscheinung der ›Sprache‹ und des Wortes genauer achten, nämlich auf die ›Vieldeutigkeit‹ jedes Wortes.

Meist nehmen wir solche Vieldeutigkeit als einen Mangel, da sie ja leicht zum Grund der Mißverständnisse und zum Mittel der Verführung wird. Daher bemühen wir uns, den Mangel, der in der Vieldeutigkeit liegt, zu beseitigen. Die Eindeutigkeit der Rede und die Treffsicherheit des Wortes ist gefordert. Wenn die Sprache zum Verkehrsinstrument gemacht wird, muß sie sich dem Charakter der Verkehrsmittel und der Verkehrsregelung anpassen. Das Wort wird, um Zeit zu sparen und seine Schlagkraft zu steigern, gerafft und erscheint als zusammengedrängtes Gestäbe von Buchstaben. Das Wort wird zum Verkehrszeichen wie der Pfeil oder der durchgestrichene Ring oder das Dreieck.

Aber seit langer Zeit, nämlich genau seit der Entstehung der Metaphysik in Platons Denken, gibt es ein eigenes Schulfach, in dem man unter anderem die Anfertigung eindeutiger Wortbedeutungen und ›Begriffe‹ angeblich lernen soll. Dieses Fach heißt heute noch ›Logik‹.

6. Eindeutigkeit der ›Logik‹ und Reichtum des echten
Words aus der Unerschöpflichkeit des Anfangs

Daß die ›Logik‹ von den Wortbedeutungen Eindeutigkeit fordert, daß die praktische, technische und wissenschaftliche Benützung der Sprache als eines Verkehrsmittels gleichfalls in ganz verschiedener Weise auf Eindeutigkeit drängt, dies bezeugt ja nur, wie entschieden das Wort und das Sagen von sich aus vieldeutig ist. Diese Vieldeutigkeit, und was wir so nennen, beruht aber ursprünglich nicht auf einer Nachlässigkeit des Wortgebrauches, sondern sie ist der bereits mißdeutete Widerchein eines wesenhaften Reichtums des Wortes. Sobald wir nur von ›Eindeutigkeit‹ und ›Vieldeutigkeit‹ der Sprache handeln, fassen wir das Wort schon nach den Maßstäben der ›Logik‹.

In Wahrheit aber hat jedes echte Wort seine verborgenen und vielfältigen Schwingungsräume. Die wesentliche Dichtung bezeugt sich zuerst darin, daß ihr Gedichtetes nur im Bereich dieser sich überschwingenden Räume sich hält und aus ihnen spricht. Der Reichtum jedes echten Wortes, der eben doch niemals ein bloß verstreutes Vielerlei von Bedeutungen ist, sondern die einfache Einheit des Wesentlichen, hat seinen Grund darin, daß es Anfängliches nennt und jeder Anfang unerschöpflich und einzig zugleich ist. Deshalb eignet der Dichtung auch eine einzigartige Bestimmtheit. Weil sie den Reichtum des Bedeutens einschließt, verlangt die Dichtung vom Denken eine höhere Gesetzlichkeit und Strenge. Das Denken eines mathematischen oder eines physikalischen Begriffes dagegen ist lediglich an die Eindeutigkeit des Exakten gebunden. Das Exakte kann nur deshalb in seiner Weise bestimmt sein, weil es ›dürftig‹ ist und die Dürftigkeit am Quantitativen eine Stütze findet. Die Sorgfalt desjenigen Denkens dagegen, das auf das dichtende Wort eingeht, kann sich an ›Definitionen‹ nicht genügen lassen, kann sich aber auch nicht in das Unbestimmte des ungefähren zufälligen Meinens verlieren. Der Reichtum des dichtenden Wortes, der in der Bestimmtheit des Gedichteten ruht,

läßt sich daher nur, wenn überhaupt, auf Wegen erreichen, die vom üblichen Verstehen der Aussagen und Sätze sprachlicher Mitteilung und Darstellung grundverschieden sind.

Zunächst mag es wie reine Willkür aussehen, wenn wir den Weg zum Gedichteten der Hölderlinschen Dichtung als ein Denken fassen. Angenommen jedoch, dieser Weg sei ein gemäßer, dann setzt die Wahl dieses Weges voraus, daß das Dichten Hölderlins in sich ein Denken ist. Trifft das zu, dann müssen wir vor allem anderen uns darum bemühen, diese Art des Denkens mitzuvollziehen. Dieses Denken kann sich dabei nur in der Dichtung selbst offenbaren, sei es, daß dieses Denken unausgesprochen im Dichten vollzogen und ins dichtende Wort eingegangen ist, sei es, daß diese Dichtung selbst darüber hinaus noch eigens ›von‹ diesem Denken sagt. Dies ist in der Tat der Fall. Im Umkreis der Hymnendichtung Hölderlins steht ein Gedicht, das überschrieben ist »Andenken«.

7. Hinweis auf Werkausgaben

Die in dieser Vorlesung zugrundegelegten Texte sind der Ausgabe entnommen, die Norbert von Hellingrath, der 1916 als Achtundzwanzigjähriger vor Verdun gefallen ist, in den entscheidenden Stücken (Bd. I, IV und V) geschaffen hat. Hölderlins Hymnen stehen in Band IV der Hellingrathschen Ausgabe².

Zu gebrauchen ist auch die Ausgabe von Zinkernagel (Inselverlag)³. Die in der Vorlesung erläuterten Gedichte stehen dort in Band I und V.

Eine sehr schöne und sorgfältige Sonderausgabe der Hymnen

² Hölderlin, Sämtliche Werke. Hist.-Krit. Ausgabe, begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig v. Pi-genot. Berlin, Band III 1922, Bände I, II, IV, V, VI 1923. (Römische Ziffern bezeichnen den Band, arabische die Seitenzahl.)

³ Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe in fünf Bänden. Krit.-Hist. Ausgabe von Franz Zinkernagel. Leipzig, Band I 1922, II 1914, III 1915, IV 1921, V 1926.

ist vor einigen Jahren (1938) im Verlag Klostermann, Frankfurt a. M. erschienen (jetzt vergriffen)⁴.

Ohne die immer wieder versuchte Annäherung an das Wort des Dichters hat der Besuch dieser Vorlesung nicht den nötigen Anhalt.

⁴ Friedrich Hölderlin, Hymnen. Hrsg. v. Eduard Lachmann. Frankfurt a. M. 1938, ²1943.

HAUPTTEIL

»Andenken«

Das Gedicht ist (vgl. IV, 61 ff.) erstmals in Seckendorfs Musenalmanach auf 1808 erschienen. Entstanden ist es wohl um 1803/04; handschriftlich erhalten ist nur die letzte Strophe.

ANDENKEN

Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.
Geh aber nun und grüße
Die schöne Garonne,
Und die Gärten von Bourdeaux
Dort, wo am scharfen Ufer
Hingehet der Steg und in den Strom
Tief fällt der Bach, darüber aber
Hinschauet ein edel Paar
Von Eichen und Silberpappeln;

Noch denket das mir wohl und wie
Die breiten Gipfel neiget
Der Ulmwald, über die Mühl',
Im Hofe aber wächst ein Feigenbaum.
An Feiertagen gehn
Die braunen Frauen daselbst
Auf seidnen Boden,
Zur Märzzeit,
Wenn gleich ist Nacht und Tag,
Und über langsamen Stegen,

Von goldenen Träumen schwer,
Einwiegende Lüfte ziehen.

Es reiche aber,
Des dunkeln Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher,
Damit ich ruhen möge; denn süß
Wär' unter Schatten der Schlummer.
Nicht ist es gut
Seellos von sterblichen
Gedanken zu seyn. Doch gut
Ist ein Gespräch und zu sagen
Des Herzens Meinung, zu hören viel
Von Tagen der Lieb',
Und Thaten, welche geschehen.

Wo aber sind die Freunde? Bellarmin
Mit dem Gefährten? Mancher
Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;
Es beginnt nemlich der Reichtum
Im Meere. Sie,
Wie Maler, bringen zusammen
Das Schöne der Erd' und verschmähn
Den geflügelten Krieg nicht, und
Zu wohnen einsam, jahrlang, unter
Dem entlaubten Mast, wo nicht die Nacht durchglänzen
Die Feiertage der Stadt,
Und Saitenspiel und eingeborener Tanz nicht.

Nun aber sind zu Indiern
Die Männer gegangen,
Dort an der luftigen Spiz'
An Traubenbergen, wo herab
Die Dordogne kommt
Und zusammen mit der prächt'gen
Garonne meerbreit

Ausgehet der Strom. Es nehmet aber
Und giebt Gedächtniß die See,
Und die Lieb' auch heftet fleißige Augen.
Was bleibt aber, stiften die Dichter.

8. *Warnung vor bloßer Bewunderung der Schönheit
des Gedichts*

Wir möchten erst nur staunen und fast in der Bewunderung versinken; denn das Wunder und die ›Schönheit‹ dieses Gedichtes sind offenkundig. Verharren wir jedoch nur in solcher Stimmung, dann blieben wir trotz scheinbarer Betroffenheit doch ungetroffen. Wir nähmen das Gedicht nur als einen Gegenstand, den das Schaffen eines Dichters geleistet hat. Wir bewunderten etwas Geglücktes; wir verweilten bei einem Vorkommnis innerhalb der Geschichte der dichterischen Hervorbringungen. Wir bestaunten einen Besitz und freuten uns an einem Schatz der ›Kultur‹.

Wir geraten in den Irrtum zu meinen, die Feststellung, daß vormalig eine deutsche Dichtung dieses ›Große‹ geschaffen, diese Feststellung sei selbst schon das Große. Wobei auch noch offen bleiben mag, was das eigentlich heißt, wenn wir etwas ›groß‹ nennen. Das Geheimnis des oft so genannten ›Großen‹ liegt ja darin, daß es nicht gemessen werden kann, weshalb gerade die Benennung ›groß‹ ungemäß ist. Überdies denkt sie das so Benannte nicht *aus dem Großen selbst* her und aus dem, was es ist und demzufolge uns erst groß heißen kann. Wenn wir nur das Große oder gar das ›ganz Große‹ meinen, meinen wir es immer, falls wir überhaupt etwas meinen, vom Kleinen her. Hier ist eine Täuschung am Werk, die mit der Zügellosigkeit des historischen Vorstellens zusammenhängt. Man meint, wenn man etwas als groß ausruft, dadurch schon selbst an der Größe teilzuhaben und groß zu sein.

Das Staunen über die ›Schönheit‹ dieses Gedichtes kann echt sein. Dennoch: Wir bleiben mit aller Bewunderung des Gedich-

tes außerhalb des Bereiches des dichtenden Wortes. Das Gedichtete dieser Dichtung rührt so nicht an unser Wesen. Die noch so gefühlvolle und geschmacksüchtige Aufnahme des Gedichtes und die Äußerungen über solches ›Erleben‹ bleiben im Genuß hängen. Wir kreisen nur um unsere Gemütszustände und versagen unser Wesen dem Gedichteten selbst.

Was aber ist dies?

9. Vorverständigung über ›Inhalt‹ und Gedichtetes im Gedicht

Das Gedichtete ist doch wohl das im Wort Gesagte. Was das Wort enthält, nennen wir den ›Inhalt‹. Diesen fassen wir durch eine ›Inhaltsangabe‹. – Selbst wenn das Gedicht einen ›Inhalt‹ hätte, der sich an- und wiedergeben ließe, wie der ›Inhalt‹ einer wissenschaftlichen Abhandlung oder eines ›Tatsachenberichtes‹, selbst dann wäre erst noch zu fragen, ob dieser Inhalt des Gedichtes sich deckt mit dem, was diese Dichtung dichtet. Gewinnen wir durch die ›Inhaltsangabe‹ schon den Bezug zum Gedichteten des Gedichtes? Wir lassen die Frage offen. Wir müssen aber auch zugestehen, daß wir doch nicht all das überspringen können, wovon im Gedicht eindeutig die Rede ist, also vor allem das, was in den Bereich des Tatsächlichen und Vorfindlichen gehört.

Da wird in dem Gedicht Bordeaux genannt, die Garonne und die Dordogne; Land und Leute des südlichen Frankreich werden beschrieben. Wir wissen sogar, daß Hölderlin in den letzten Tagen des Jahres 1801 über Straßburg, Lyon nach Bordeaux reiste, um dort eine Hauslehrerstelle zu übernehmen. Unter dem 4. Dezember 1801 schreibt er vor der Abreise an seinen Freund Böhlendorf (V, 321 f.):

»Und nun leb wohl, mein Theurer, bis auf weiteres. Ich bin jetzt voll Abschied. Ich habe lange nicht geweint. Aber es hat mich bittere Thränen gekostet, da ich mich entschloss, mein

Vaterland noch jezt zu verlassen, vielleicht auf immer. Denn was hab' ich lieberes auf der Welt? Aber sie können mich nicht brauchen. Deutsch will und muss ich übrigens bleiben, und wenn mich die Herzens- und die Nahrungsnoth nach Otaheiti triebe.«

Das Wort, das hier fällt – »Aber sie können mich nicht brauchen« – sollte auch von seinem Aufenthalt in Bordeaux gelten. Bereits Anfang Mai 1802 kehrte Hölderlin vermutlich über Paris nach Deutschland zurück und traf in der zweiten Juniwoche wieder bei seiner Mutter in Nürtingen ein. »Aber sie können mich nicht brauchen«.

Gegen Ende dieses Jahres, 2. Dezember 1802, schreibt Hölderlin wieder an Böhlendorf (V, 327): »Mein Theurer! Ich habe Dir lange nicht geschrieben, bin indess in Frankreich gewesen und habe die traurige einsame Erde gesehn; die Hütten des südlichen Frankreichs und einzelne Schönheiten, Männer und Frauen, die in der Angst des patriotischen Zweifels und des Hungers erwachsen sind. Das gewaltige Element, das Feuer des Himmels und die Stille der Menschen, ihr Leben in der Natur, und ihre Eingeschränktheit und Zufriedenheit, hat mich beständig ergriffen, und wie man Helden nachspricht, kann ich wohl sagen, daß mich Apollo geschlagen.«

Die beiden hier genannten Briefe an Böhlendorf gewähren uns die reichsten Einblicke in das noch kaum erhellte Denken des Dichters um diese entscheidende Zeit. Zunächst seien daraus nur die Stellen angeführt, die uns den Aufenthalt Hölderlins in Südfrankreich belegen. Das vorgelesene Gedicht ist darnach eindeutig eine Erinnerung an den Aufenthalt in Frankreich. Es berichtet aus der »Erinnnerung« von einem vergangenen »Erlebnis« und ist daher passend mit »Andenken« überschrieben. N. v. Hellingrath ist der Meinung (IV, 300), dies Gedicht habe »im Gegensatz zu den Hymnen persönliche Erlebnisse des Menschen Hölderlin (nicht des Dichters) zum Gegenstand«. Obgleich es »der hymnischen Dichtart sich nähert«, hat v. Hellingrath in

seiner für die Sicherung des Hölderlinschen Werkes grundlegenden Ausgabe dieses Gedicht unter die ›lyrischen‹ Gedichte eingereiht.

Doch wir müssen fragen, ob dieses Gedicht »Andenken« nur an persönliche Erlebnisse erinnert, ob es überhaupt persönliche Erlebnisse meint, ob »Andenken« hier nur soviel besagt wie Erinnerung an Vergangenes. Vielleicht ist das Gedicht weder ›lyrisch‹ noch ›hymnisch‹. Vielleicht müssen wir alle diese Kennzeichnungen auf die Seite stellen, damit sie nicht zum voraus unsern Blick und unser inneres Ohr auf Abwege fortziehen. Denn schon ertappen wir uns wieder dabei, daß wir ›über‹ das Gedicht reden, statt daß sein Wort zu uns spricht.

Gewiß nennt das Gedicht Bordeaux; es ›berichtet‹ gleichsam von der dortigen Landschaft, vom Meer und von den dortigen Menschen. Aber in dem Gedicht begegnet uns auch, wenn wir nur ganz obenhin es ›durchnehmen‹, eine Frage. Die vierte Strophe beginnt: »Wo aber sind die Freunde?« Und in der dritten Strophe wird gesagt: »Doch gut / Ist ein Gespräch . . .« Die Schlußstrophe spricht von der See, daß sie »Gedächtniß« nimmt und gibt. Stellen und Stücke von reiner Durchsichtigkeit und einfachem Entzücken wechseln mit Stellen und Stücken völliger Dunkelheit und verborgenen Schreckens. Um das Wechselvolle und Weiträumige dieser Dichtung auch nur äußerlich anzudeuten, sei bemerkt, daß das mit »Andenken« überschriebene Gedicht folgenden Schlußvers hat:

Was bleibt aber, stiften die Dichter.

Vom Stiften ist da die Rede, von der Gründung eines Künftigen, nicht vom Gedächtnis an Vergangenes. Vom Bleibenden wird gesagt, nicht vom Vergänglichen und Vergangenen. Bedenken wir jetzt schon, daß sich erst im Schluß der Dichtungen Hölderlins alles sammelt und erst das Eigentliche oft genug unvermittelt hervorkommt, dann werden die Bezüge zwischen dem Schluß der Dichtung und der Überschrift, die doch das Ganze kennzeichnen soll, durch und durch rätselhaft.

Über dies alles hinaus und diesem allem zuvor, was da an ›Inhalt‹ des Gedichtes angeführt werden könnte, besteht wohl ein Zusammenhang, der zunächst verborgen bleibt. Schon die innere Verklammerung der fünf Strophen ist dunkel. Beginn und Ende des Gedichtes sind in ihrem Bezug undurchsichtig. Man braucht nicht erst gewaltsam in diesem Gedicht ›Geheimnisse zu suchen‹, um darüber belehrt zu sein, daß es nicht ›leicht verständlich‹ ist. Es ist unverständlich, gesetzt daß wir das ganze Gedicht in Einem hören und uns nicht an einzelnen ›Bildern‹ ergötzen und das Übrige einer ungefähren Stimmung überlassen. Warum ist das Gedicht dunkel? Weil wir das in ihm Gedichtete nicht wissen und zunächst auch keinen Weg zu ihm kennen. Deshalb dürfen wir Umwege nicht scheuen. Deshalb müssen wir uns langsam dessen entwöhnen, nach einem ›Inhalt‹ zu suchen und bei seiner Angabe uns zu beruhigen.

Dieses Eine und Einheitliche, dem das Gedicht wohl seinen verborgenen Zusammenhang verdankt, kennen wir zunächst nur in der Gestalt der undurchsichtigen Beziehungen der Strophen und Verse. Das Tragende und Bestimmende des Gedichtes kann nur das Gedichtete sein. Zwar möchte einer eher das Umgekehrte meinen, daß doch das Gedichtete am Gedicht als diesem vorliegenden Sprachgebilde hängt und von diesem getragen wird. Aber hier setzten wir schon wieder das Gedichtete gleich mit dem Inhalt des Gedichtes. Diese Gleichsetzung haben wir bereits in Frage gestellt.

Wiederholung

1) Der Reichtum des dichtenden Wortes

Wir suchen das, was im Wort der Hymnendichtung Hölderlins gedichtet ist. Wir sagen behauptend: Das dichtende Wort überdichtet sich selbst und den Dichter. Und wir merken an: Das dichtende Wort erfüllt noch das ursprüngliche Wesen des Wortes, weil jedes echte Wort als Wort schon dichtet. Das dichtende

Wort verwahrt einen Reichtum von eigener Art und Gesetzlichkeit, den wir nur schlecht oder gar nicht fassen, wenn wir ihn als bloße Vieldeutigkeit ausgeben; so nämlich messen wir ihn an der Eindeutigkeit des Sprachgebrauches. Alle technisch praktische, juristisch und moralisch praktische Rede, jede wissenschaftliche Aussage fordern je in ihrer Weise solche Eindeutigkeit.

Der Reichtum des dichtenden Wortes widerstreitet jedoch nicht seiner Einfachheit. Er ist stets nur die Erfüllung dieser. Das Einfache hat freilich mannigfaltige Gestalten. Eine Abart des Einfachen ist das Dürftige und das Simple. Das Dürftige ist aber nicht das Wertlose; im Gegenteil, es ist das eigentlich Nützliche und Nutzhafte, wogegen das Einfache im Sinne des Dichterischen das Nutzlose ist. Der Reichtum des dichterischen Wortes, der sein eigenes Gefüge hat, läßt sich nicht auf ›Definitionen‹ abziehen.

Wenn wir aber das dichtende Wort denken und in seinen Zauber eingehen, denken wir gleichwohl nicht ›unexakt‹; denn unexakt kann man nur innerhalb eines Bezirks des Exakten denken, sofern man nämlich dort dessen Gesetzlichkeit verfehlt. Das Denken des dichtenden Wortes steht ganz außerhalb des Gegensatzes von ›exakt‹ und ›unexakt‹ und hat doch seine eigene Strenge; deshalb ist es aber auch stets umzogen von der Gefahr der Verfehlung dieser Strenge. Diese Verfehlung hat ihre eigenen Folgen. Zu deren Eigenart gehört, daß diejenigen, die solchen Verfehlungen am wesentlichen Wort zum Opfer fallen, diese und ihre Folgen meist zeit ihres Lebens nicht ›merken‹. Dagegen zeigen sich die Konstruktionsfehler bei der Maschine alsbald und sehr eindringlich. Wenn die Auslegung der Gedichte Hölderlins sich im Eigentlichen versieht, richtet das keine Zerstörungen an wie etwa das Versagen eines Dieselmotors oder der Einsturz einer Brücke und der Bruch eines Dammes. Wenn die Auslegung eines Denkers aus dem Anfang des abendländischen Denkens sich verdenkt, dann ist das, wie wir sagen, ›ziemlich gleichgültig‹. Die ›Welt‹ geht doch ihren Lauf.

2) Dichten und Denken als geschichtliches Handeln

Aber eines ›Tages‹, an einem Tag unserer Geschichte nämlich, wird sich allerdings etwas ereignen, was nur die Folge jenes unmerklichen Sichverehens und jenes unbemerkten Sichverdenkens ist. Auch dann wird niemand auf das Ereignis achten, solange Dichten und Denken nur als Sachen der ›Kultur‹ und die ›Kultur‹ als Erholungs- und Erbauungsbetrieb betrachtet werden, Sachen, in denen die ›Amerikaner‹ seit Jahrzehnten ›Vorbild‹ sind. Die abendländische Geschichte ruht in einem so verborgenen Tiefgang von unerschlossenen Ereignissen, daß die Deutschen eines Tages sich entschließen könnten, nun endlich den Kulturbetrieb der anderen ›Hemisphäre‹ zu überlassen.

Hier öffnet sich ein eigener Raum eines geschichtlichen Handelns, das nicht der ›Taten‹ bedarf, um zu wirken und nicht der ›Wirkungen‹, um zu *sein*. Dieses Handeln ist das Dichten und das Denken. Und das Mithandeln hat die entsprechende Unauffälligkeit in einem Raum, von dem wir allzugern noch meinen, er sei nicht da, weil *wir* ihn nicht kennen, da wir alles nur nach dem ›Erfolg‹ abschätzen und nach den ›Ausmaßen‹. Bleiben diese Wünschbarkeiten aus, dann erscheint die Welt alsbald leer zu sein, und wir selbst wissen mit uns selbst nichts mehr anzufangen. Aber die Leere meldet sich nur, weil wir die Fülle am falschen Ort gesucht und den Raum des eigentlichen Reichtums, der uns zugesprochen ist, verkannt haben. Freilich kann dieser Raum solcher Verantwortung durch Reden darüber nie erreicht werden. Aber ein Wink dahin ist hier nötig.

Deshalb versuchen wir das Denken des Gedichteten gleichsam zu ›lernen‹, indem wir auf Hölderlins Gedicht »Andenken« ›hören‹. Das Dichten der Dichtungen, denen es zugehört, entstammt einer Gewißheit, die sich in dem Wort ausspricht: »Grosses zu finden, ist viel, ist viel noch übrig . . . « (»Menons Klagen um Diotima«, IV, 87, V. 117).

3) Verwandlung des Biographischen im Gedichteten

Das Gedicht »Andenken« scheint auf den ersten Blick nur »persönliche Erlebnisse« Hölderlins in den Klang eines Gesanges zu bringen. Dieser »lyrische« Eindruck verstärkt sich sogar, wenn wir die beiden Briefe zur Auskunft beiziehen, von denen Hölderlin den einen kurz vor seiner Reise nach Südfrankreich, den anderen einige Zeit nach der Rückkehr an seinen Freund Böhlerdorf geschrieben hat. Der Brief nach der Rückkehr enthält sogar wörtliche Anklänge und Vorklänge an das Gedicht »Andenken«. Wir können diese Briefe als biographisch-historische Zeugnisse benützen. Darüber besteht kein Verbot. Wohl aber besteht die Gefahr, daß wir dadurch nicht nur das Gedicht ins Biographische drehen, sondern auch die beiden Briefe. Wir können zwar diese Briefe als Fundgrube für biographische Neuigkeiten ausbeuten, aber wir müssen dann auch zugestehen, daß ihr Grundzug uns verborgen bleibt. Denn der Dichter spricht durch diese Briefe aus einem Bereich, für den das Biographische Anlaß und Gelegenheit bleibt, dies aber nur so, daß es mit in die Verwandlung einbezogen wird, die das Gesagte vollzieht. Was soll uns Biographie, Psychologie und Historie, wenn wir im Brief vom 2. Dezember 1802 (V, 328) lesen:

»Es war mir nöthig, nach manchen Erschütterungen und Rührungen der Seele mich festzusezen auf einige Zeit, und ich lebe indessen in meiner Vaterstadt.

Die heimathliche Natur ergreift mich um so mächtiger, je mehr ich sie studire. Das Gewitter, nicht blos in seiner höchsten Erscheinung, sondern in eben dieser Ansicht, als Macht und als Gestalt, in den übrigen Formen des Himmels, das Licht in seinem Wirken, nationell und als Prinzip und Schicksaalsweise bildend, dass uns etwas heilig ist, sein Gang im Kommen und Gehen, das Charakteristische der Wälder und das Zusammen treffen in einer Gegend von verschiedenen Charakteren der Natur, dass alle heiligen Orte der Erde zusammen sind um einen Ort und das philosophische Licht um mein Fenster ist jetzt

meine Freude; dass ich behalten möge, wie ich gekommen bin, bis hieher!«

Was sollen wir anders sagen als dies, daß vielleicht sogar die ›biographischen‹ Notizen, die wir in dem Briefe aufstöbern, eine andere Sprache reden als die bloßen Berichte über vergangene ›Erlebnisse‹?

Zunächst freilich klingt auch das Gedicht »Andenken« in der ersten und zweiten und in der fünften Strophe wie ein bloßes Zurückdenken an Entschwundenes. Die bloße Vergegenwärtigung der hier geschilderten ›Bilder‹ könnte uns dazu bringen, in der Gestaltung dieser Bilder den eigentlichen ›Inhalt‹ des Gedichtes zu suchen. Wie sollen wir aber von da aus den Übergang von der zweiten zur dritten Strophe verstehen, oder dies, daß am Beginn der vierten Strophe eine Frage steht und am Schluß des ganzen Gedichtes ein Wort über »die Dichter«? Dies alles ist geeinzelt, aber auch hinsichtlich seines Zusammenhangs rätselhaft und dunkel. Besteht das Gedichtete in den Bildern, denen ›Gedanken‹ angehängt sind, oder liegt das Gedichtete in den Gedanken, die durch Bilder ausgeschmückt werden? Oder gilt keine dieser beiden Vermutungen, weil schon die Unterscheidung von ›Bildern‹ und ›Gedanken‹ nicht trifft und nie hinreicht, die wesentliche Einheit des Gedichtes zu ›treffen‹?

Wir müssen einen Weg suchen zur eigenen Einheit des Gedichteten. Wir dürfen Umwege dabei nicht scheuen.

10. Das Gedichtete der Dichtung und der Gedicht›inhalt‹ sind nicht das Selbe

Wir behaupten sogar: Das Gedichtete der Dichtung ist nicht ihr ›Inhalt‹, als sei das Gedichtete gleich dem Wasser und die Dichtung gleich dem Glas, das damit angefüllt worden. Auch ist das Gedichtete nicht die ›Frucht‹ der Dichtung, als sei das Gedichtete der Apfel und die Dichtung der wachsende Zweig des treibenden Baumes. Wir finden überhaupt kein Vergleichbares für

diesen Bezug. Dieser kann uns aber auch nicht schlechthin verborgen und fremd sein, wenn anders das Wort und die Sprache in das Wesen des Menschen gehört. Wohl dagegen kann es sein, daß die Bezüge des Wortes zum Menschen und des Menschenwesens zum Wort verstört wurden. Es kann sein, daß wir historisch Vielerlei an Dichtungen kennen, daß diese Kenntnisse bereits unübersehbar geworden und daß wir dennoch außerstande sind, ja sogar eben deshalb nicht mehr imstande sind, das dichtende Wort dieser Dichtung zu hören.

Die Behauptung, der vielleicht angebbare Inhalt des Gedichtes sei nicht schon das Gedichtete der Dichtung, soll nun keineswegs bedeuten, das Hinhören auf das, was das Wort des Gedichtes doch unmittelbar sagt, erübrige sich für uns, gleich als seien wir im Besitz einer Zauberei, die uns die Last eines sorgfältigen Achtens auf das unmittelbare Wort abnehmen könnte. Unsere Behauptung, daß Gedichtinhalt und Gedichtetes der Dichtung nicht das Selbe seien, sagt nur dies: wir dürfen das im ersten Hören des Wortes Vernommene nicht zu einem ›Inhalt‹ gerinnen lassen, oder gar dieses Gerinnsel für die Wahrheit der Dichtung halten. Wir müssen also erst recht und sorgfältiger vielleicht, als das Aufspüren eines Inhalts es vermag, unmittelbar auf das Wort hören. Dazu ist nötig, zuerst einmal aufmerksam der Abfolge der fünf Strophen entlang zu gehen, selbst auf die Gefahr hin, daß der Schein bestehen bleibt, wir erreichten damit auch nichts anderes denn eine ›Inhaltsangabe‹. Das ›Gedicht‹ liegt zunächst noch vor uns als ein Schrift- und Lautgebilde, daran wir etwas abnehmen; wir stehen noch nicht *in* dem Bereich, der es als Wort ist.

ERSTES HAUPTSTÜCK

Eintritt in den Bereich des Gedichts als Wort

11. Beginn und Schluß des Gedichts

Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.

»Der Nordost« – jener Wind ist genannt, der in den Breiten der schwäbischen Heimat mit seiner scharfen Kühle den Himmel rein fegt und dem Feuer des Himmels, »der Sonne«, den Raum schafft, in dem ihr Leuchten und Glühen sich entfaltet. Dieser Wind macht die Luft klar. Das Kalte, Kühne und Unbestechliche öffnet sich mit ihr; diese Luft ist das Geleit in die offenen Fernen, aber so, daß durch sie das Blicken wacker wird und tüchtig, alle Dinge in ihrer dunstlosen Gestalt ragen und ruhen zu sehen. Dieser Wind bringt eine beherrschte Durchsichtigkeit in die Welt, legt eine freizügige Beständigkeit in die Witterung und festigt die Stimmung. Ein später Entwurf (IV, 257), der vielleicht sogar in Beziehung steht zu »Andenken«, nennt auch den »Nordost«; da wird von Zugvögeln, von den »Staaren«, gesagt

Und ihnen machet waker
Scharfwehend die Augen der Nordost . . .

»Andenken« beginnt mit dem Wort »der Nordost wehet«. Dies klingt wie eine Feststellung, obwohl nicht unmittelbar gesagt ist, wann er weht. Auch wird nicht sogleich deutlich, wo er weht. »Der Nordost wehet« – und nicht der Südwest. Der Nordost wehet doch jetzt, da der Dichter dieses zu dichten anhebt? Soll

der erste Vers etwa die Windrichtung feststellen zu der Zeit, da Hölderlin dieses Gedicht niederschreiben beginnt? Vielleicht ist alles eher umgekehrt. Nicht weil Nordostluft ist im Augenblick der dichterischen Eingebung dieses Gedichtes, nennt es den Nordost, sondern weil dieses ganze Gedicht aus dem her gesagt werden muß, *was* es dichtet, darum liegt über allem schon die kühle Klarheit und reine Entschiedenheit eines einfachen Wissens. Deshalb muß es mit der Nennung des Nordost beginnen.

»Der Nordost wehet«. Das ist weder Feststellung der Windverhältnisse, noch Beschreibung eines zufälligen Witterungszustandes, noch eine ›poetische‹ ›Umrahmung‹ für spätere ›Gedanken‹. »Der Nordost wehet«, mit diesem ersten Vers beginnt schon das Geheimnis. Ja, er enthält das Geheimnis des ganzen Gedichtes. Dieser erste Vers klingt in jedem folgenden mit. Im Übergang von jeder Strophe zur nächsten müssen wir diesen Vers hören. Dieser erste Vers klingt erst voll aus im letzten.

Es mag jetzt so scheinen, als suchten wir auch dort noch Geheimnisse, wo für den ›vernünftigen Menschen‹ keine sind. Dennoch muß es ausgesprochen werden: »Der Nordost wehet« – dies Wort läßt zwar, für sich genommen, den Zeitpunkt und den Ort dessen, wovon es sagt, unbestimmt; gleichwohl nennt es den Zeit-Raum, aus dem die stimmende Gunst der jetzt nötigen und künftigen Dichtung kommt, damit diese Dichtung ihr Wesen erfülle und Dichter sein können. »Der Nordost wehet« – d. h. der Zeit-Raum der Dichtung, die mit in diesem Gedicht gedichtet ist, steht offen. Wir vermeiden zu sagen, der erste Vers sei ein ›Bild‹ für diesen ›Gedanken‹. Wir deuten nur darauf hin, daß, wenn der erste Vers das Genannte sagt, zwischen dem Beginn des Gedichts und seinem Schluß ein wesentlicher Bezug besteht, der sogleich das Ganze dieses Gedichtes einschließt: »Der Nordost wehet« – »Was bleibt aber, stiften die Dichter.«

Was zwischen dem ersten und dem letzten Vers dieses Gedichtes steht, ist in das Nacheinander der Strophenfolge für die Rede und die Schrift auseinandergezogen. Die Versfolge ist eine

Ansammlung von Wörtern und dennoch nennen wir das ganze Gesagte und Sagende ›das Wort‹ des Gedichtes – genauer: das Gedicht als dies Wort. Weil unser Hinweis auf Hölderlins Gedicht in diesem Bereich des Wortes sich bewegt, müssen wir schon beim ersten Vers Wesentliches über das Wort und die Sprache bedenken.

*12. Über die Sprache: Dichtendes Wort und
lautende Wörter*

›Sprache‹ ist das Vermögen zum Wort. Die im Sprechen sich ergebenden Gebilde heißen die ›Wörter‹ einer Sprache. Die Wörter aber sind etwas anderes als Worte. Die Aussagen des Denkers Heraklit z. B. bestehen zwar aus Wörtern, aber wir sagen nicht ›die Wörter‹ des Heraklit, sondern die Worte. Wörter gibt es nur dort, wo Sprache ist. Aber Sprache selbst gibt es nur da, wo Worte sind, wo das Wort ist. Das Wort ist der Ursprung der Sprache. Aber was ist dies, ›das Wort‹ als Ursprung der Sprache? Auf dem Gang dieser Vorlesung sollen wir Einiges zu dieser Frage bedenken lernen.

Die Sprache spricht Worte aus und das Ausgesprochene kann in ›Wörter‹ zerfallen. Durch lange Gewöhnung sind wir nur allzu geneigt, von diesen Wörtern her das Wesen der Sprache und des Wortes zu bestimmen und also auch von hier aus uns das Verhältnis des Gedichtes als eines sprachlichen Gebildes zum Gedichteten zurechtzulegen. So meinen wir, das Gesagte selbst, das ein Gedichtetes ist, habe in der Laut- und Wörterfolge des Gedichtes sein Abbild.

Allein die Wörter sind niemals die Nachbilder dessen, was sie bedeuten. Lautmalende Worte wie ›Kuckuck‹, ›summen‹, ›schwirren‹, ›zischen‹ scheinen dem zu widersprechen. Aber selbst das Lautgebilde ›Kuckuck‹ ist erst ein Wort, wenn wir meinen und sagen ›der‹ Kuckuck –, das, was dies ›der‹ meint, und was es dem Lautgebilde ›Kuckuck‹ vorgibt und unterlegt, dies alles liegt nicht im bloßen Tönen des nachgebildeten Vogel-

rufs, auch wenn dieser Ton noch so oft und noch so laut und noch so nachahmend erklingt. Gleichwohl gehört in gewisser Weise der Laut und das Lauten zum ›Wort‹, ja die Art der Fügung der Laute, der Selbstlauter und Mitlauter gestaltet in einer Hinsicht auch mit an dem, was wir so ›die Schönheit‹ einer ›Sprache‹ nennen.

Warum erwähnen wir diese ›Dinge‹? Um anzudeuten, daß das Wesen des Wortes (der Wörter und der Worte) uns zwar in gewissen Stücken bekannt, aber in Wahrheit gänzlich verschlossen ist. Allein deshalb tun wir uns schwer, die Einheit der lautenden Wörter und des dichtenden Wortes zu fassen, indem wir uns zugleich in die Abfolge der Verse und Strophen einlassen und dennoch den Bezug einhalten zu dem, was im dichtenden Wort das Gedichtete ist.

Wenn wir sagen ›und dennoch‹, dann scheint sich damit ein Gegensatz zwischen der Wortgestalt der Dichtung und dem Gedichteten zu bestätigen. Wir können meinen, das Gedichtete sei ein abgelöster ›geistiger Sinn‹ und der Wortlaut des Gedichtes sein zufälliges ›Sinnbild‹. Seit Platon steht die gesamte abendländische Kunstbetrachtung unter dem Zwang dieser Unterscheidung ›übersinnlich – sinnlich‹. Das ›Sinnbild‹ – als Symbol – hat die Aufgabe, beide zusammenzufassen und zu verklammern. Auch ›die Sprache‹ selbst zwingt man in dieses Schema und faßt die Lautgestalt des Wortes als seinen ›Leib‹, die Wortbedeutung aber als seine ›Seele‹ oder seinen ›Geist‹.

13. Die Sprache in unserem geschichtlichen Augenblick

Unser Bezug zur Sprache, zu den Wörtern und zum Wort ist seit langem verworren, unbestimmt, grundlos. Die Sprache ist wie ein vorhandenes Ding; warum soll nicht auch sie als Instrument der ›Organisation‹ und der Rüstung des Menschen ausgenützt, als Machtmittel und Herrschaftsform gesichert werden? Niemand kann sich heute außerhalb dieses Vorgangs hal-

ten, der ein ›metaphysischer‹ ist und dem Belieben, der Nachlässigkeit und dem Eifer des Einzelnen entzogen bleibt.

Dieser Vorgang der ›Instrumentalisierung‹ der Sprache braucht nämlich nicht im bloß Negativen zu verlaufen. Er kann innerhalb desselben Bezirks eine Gegenbewegung hervorrufen, die eine neue ›Instrumentierung‹ der Sprache anstrebt, um ihr die höchste ›Treffsicherheit‹ zu verschaffen. Dieses Verhältnis zur Sprache, in dem z. B. Ernst Jünger steht, gehört noch ganz in den metaphysischen Raum, der durch Nietzsches Auslegung des Seins als Wille zur Macht bestimmt ist. Die Sprache ist gleich dem ›Film‹ eine Rüstungsform, durch die die »Gestalt des Arbeiters« die ›Welt‹ beherrscht. Das Wort als Rüstungswerkzeug höchsten Ranges und tiefster Sorgfalt unterscheidet sich aber nur dem Grade und nicht dem Wesen nach vom Wort in der Gestalt der amerikanischen Raffung der Anfangsbuchstaben seiner Silben und Bestandteile, des ›Auswärtigen Amtes‹ und der ›Aufklärungs-Abteilung‹ zum ›A-A‹.

Diese technische Instrumentierung des Wesens der Sprache schafft selbst mit an der Gestaltung unseres geschichtlichen Augenblicks. In einem metaphysisch *so bestimmten* geschichtlichen Augenblick müssen wir doch über unser Verhältnis oder Unverhältnis zur Sprache und zum Wort unterrichtet sein. Da mag es denn einleuchten, daß wir nur mit langsamer Mühe auf den Weg kommen, um das Gedicht Hölderlins als das Dichtende eines Gedichteten zu vernehmen.

14. *Vorblick auf die Einheit des Gedichts*

Der erste Vers »Der Nordost wehet« nennt für das unmittelbare, unbestimmte Hören ein vereinzelt Vorkommnis in der sinnlich erfahrbaren ›Natur‹. Der letzte Vers »Was bleibt aber, stiften die Dichter« nennt für das flüchtige Überlegen ein Wesensgesetz im höchsten Bereich des ›Geistes‹, wenn wir einmal zur ersten Verständigung so im allgemeinen von ›Natur‹ und ›Geist‹ reden dürfen. Aber zugleich kündigte sich schon an, daß

der erste Vers keine Naturschilderung ist, sondern die Gunst des Dichterischen und seinen Zeit-Raum nennt. Entsprechend wiederum sagt vielleicht der Schlußvers nicht einfach lehrhaft eine ›Sentenz‹ über das Wesen der Dichtung, sondern nennt sogar, wenn er vom Bleibenden spricht, ›die Natur‹, ohne doch ein Erfahrbares abzuschildern.

Indem wir so im voraus vom Beginn und vom Ende her das Gedicht in seine noch verborgene Einheit zurückverfolgen, wird unser inneres Ohr schon gesammelter. Selbst das, was zunächst nur wie beruhigte Beschreibung aussieht, »Der Nordost wehet«, wird künftig bisweilen sagender und erfüllter.

»Der Nordost wehet«. Das ist ein unbedingtes Ereignis, das unmittelbar hier im Wort steht und also ist. »Der Nordost wehet«. Sein Wehen ist Ankunft und ist ein Gehen, das fortweist und fortträgt in Künftiges. Alles ist voll des Kommens. Die Überschrift »Andenken« möchte immer weniger passen.

Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir

Der Nordost ist allen übrigen Winden vorgezogen. »Der liebste . . . mir . . .« Hölderlin spricht da von sich. Gewiß. Aber spricht hier das Ich, das verschiedene Winde und Witterungsverhältnisse in Bezug auf sein persönliches Befinden abschätzt? Spricht Hölderlin hier sein ›Naturempfinden‹ aus in einer Naturschilderung, bei der auch des Windes gedacht wird? »Der liebste . . . mir . . .«. In dem »mir« meint Hölderlin allerdings sich. Aber das Ich, das da von sich spricht, ist nicht die Person Hölderlin. Der Grund der Vorliebe für den Nordost liegt nicht in persönlichen Anlagen, Bedürfnissen und lebensgeschichtlichen Verhältnissen des Menschen Hölderlin; denn die Begründung dieser Vorliebe für den Nordost, die unmittelbar in den nächsten Versen folgt, beruft sich keineswegs auf den Geschmack und die ›Erlebnisart‹ des Menschen Hölderlin, überhaupt nicht auf den Gemütszustand und das leibliche Befinden eines einzelnen

Menschen, sondern der Nordost ist der liebste unter den Winden »mir«,

... weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.

Der Nordost ist genannt und ist als der liebste ausgezeichnet im Hinblick auf seinen Bezug zu den »Schiffern«. Wer sind die »Schiffer«? Männer jedenfalls, denen der Nordost Verheißung ist, will sagen: Ankündigung, Zusicherung, Schenkung. Dies alles in zweifacher Weise: der Nordost gibt die Richtung dorthin, wo der Geist feurig ist, und er trägt zugleich und bringt die Ausfahrenden dahin in »guter Fahrt«.

Wiederholung

Beim Versuch, Hölderlins Dichtungen auszulegen, haben wir den ersten Schritt über die Schwelle getan. Die Schwelle meint die Stelle des Überschritts von einem Bezirk in den anderen. Der uns geläufige Bezirk ist das Gedicht gleichsam als vorhandenes Ding: das geschriebene, gelesene, geredete Lautgebilde. Solches haben wir vor uns; wir sind es, die darüber verfügen und uns daran zu schaffen machen. Man spricht neuerdings vom »Umgang mit der Dichtung«.

Der andere Bezirk ist das Gedicht als das Wort, das nicht *wir* vor uns haben, sondern das *von sich aus* uns aufnehmen soll in den Raum seiner Wahrheit. Mit dem Wort können wir nie »umgehen«, sondern das Wort wird uns entweder »angehen« oder uns übergehen.

Die beiden Bezirke, der des vorhandenen Sprachgebildes und der des Wortes, wären aber nicht getroffen, wollten wir jenen als den äußeren und diesen als den inneren fassen. Denn die Unterscheidung von »außen« und »innen« fällt noch in den ersten Bezirk, sofern man dem Sprachgebilde einen Sinn zubilligt, den es als seinen »Inhalt« in sich trägt.

Aber wir suchen hier ein Anderes, das wohl überhaupt eine Wandlung des Bezugs des Wortes zu uns einschließt. Es bleibt fraglich, ob außerhalb des Bezirks des Hölderlinschen Wortes Solches gewagt werden darf. Denn dieses Wort ist als Wort der Hymnendichtung in einem selbst wieder einzigen Sinne einzig. Dies Wort ist wie das einsame Gebirge einer gewachsenen Not, das erst einen anderen Raum der Wahrheit um sich öffnet. In dieser Dichtung ist nichts Verzierung, ist keine leere Stelle. Dies Wort ist nicht Aussage ›über‹ etwas an jemand, der sich des Wortes bemächtigen könnte.

Wir selbst erlauben es nicht mehr, daß unser Bezug zum ›Wort‹ schon seit Jahrzehnten durch das zuchtlose Geschreibe, durch das bodenlose Gerede, durch das wahllose Gelese völlig verstört ist. Deshalb dürfen wir auch nicht meinen, diesen Bezug in einem Handstreich dadurch zurückzugewinnen, daß wir etwa gegenüber einem Gedicht Hölderlins unser sogenanntes ›unmittelbares Erleben‹ ins Spiel bringen. Gemütvolle Empfindsamkeit und künstlerische Intuition sind schöne Sachen. Aber die Frage bleibt, ob solcher ›Erlebnis‹aufwand, auch wenn er echt ist, nicht doch noch innerhalb des bereits verstörten Bezugs zum Wort bleibt und diese Verstörung also weder erkennen noch gar überwinden kann.

Um jetzt auch nur an den Rand des Bezirks des Hölderlinschen Wortes zu kommen, bedarf es einer anderen und höheren Anstrengung, die durch die Klarheit eines Wissens hindurch muß. Ein Widerschein dieser Anstrengung ist u. a. die Umständlichkeit unserer Auslegung. Sie mögen sich an dieser Umständlichkeit stoßen. Gut. Sie mögen dies alles für eine intellektuelle Vergewaltigung des ›Künstlerischen‹ halten, das doch, wie man hört, zuerst der Domäne des ›Gefühls‹ und des ›Geschmacks‹ vorbehalten bleibt. Gut. Aber Sie mögen sich eines Tages auch prüfen, ob Ihnen nicht durch die begriffliche Umständlichkeit plötzlich ein Licht aufgegangen ist. –

Darauf allein kommt es bei dieser Auslegung an. Sie ist nicht um ihrer selbst willen da. Das Ziel der echten Auslegung be-

steht allein darin, sich selbst überflüssig zu machen. Je vollendeter der Aufbau einer Auslegung ist, desto entschiedener hat sie sich an ihrem Ende selbst abgebaut und so vernichtet, daß nur das Wort des Dichters spricht. Nehmen wir dagegen nur das, was *wir* verstehen und was *wir* »empfinden«, zum Maßstab für das, was der Dichter gesagt haben kann und gesagt haben darf, dann fehlt uns die erste Bedingung alles Hörens und das ist: die stille Leidenschaft für das Ungesagte.

Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheißet den Schiffern.

Der Zeit-Raum der kühnen Klarheit hat sich geöffnet und der Dichter selbst weiß sich in diesem Offenen. Dieses Offene ist Weisung in die Ferne und Zusage des Kommenden. Der Nordost verheißt »feurigen Geist«.

15. Dichten und neuzeitliche Naturerklärung. Zur Lehre von »Bild« und »Metapher«

Das »Feurige« bezieht sich zunächst auf das bestimmte »Feuer«, das wir Sonne nennen. Das zweite Gedicht, auf das hingewiesen werden soll, »Der Ister« (IV, 220), beginnt also:

Jetzt komme, Feuer!
Begierig sind wir
Zu schauen den Tag, ...

Aber mit dem Feuer und der Sonne ist es wie mit dem Wind, dem Nordost, die wir aus einer uns gewohnten Geläufigkeit her »zunächst« für Naturdinge nehmen. So blickend sind wir versucht zu sagen, Sonne und Wind geben sich als »Naturerscheinungen« und bedeuten dann »auch noch« etwas anderes; sie sind uns »Symbole«. Wenn wir so reden und meinen, halten

wir für ausgemacht, daß wir ›die‹ Sonne und ›den‹ Wind ›an sich‹ kennen. Wir meinen, daß auch frühere Volks- und Menschentümer ›zunächst‹ ›die Sonne‹ und ›den Mond‹ und ›den Wind‹ kennen lernten und daß sie dann außerdem noch diese angeblichen ›Naturerscheinungen‹ als ›Bilder‹ für irgendwelche Hinterwelten benutzten. Als ob nicht umgekehrt erst ›die‹ Sonne und ›der‹ Wind je schon aus einer ›Welt‹ zur Erscheinung kommen und nur sind, was sie sind, sofern sie aus dieser ›Welt‹ gedichtet werden, wobei noch offen bleiben mag, *wer* hier dichtet. (Vgl. »Der Wanderer« Vers 80: »Ahnender Schiffer«; Vers 106, überhaupt die ganze Elegie, besonders den Schluß.)

Die ›astronomische‹ Sonne und der ›meteorologische‹ Wind, die wir Heutigen fortschrittlicher und besser zu kennen wähen, sind nicht weniger, nur unbeholfener und undichterischer, gedichtet als das »Feuer« im Gedicht. Das Dichten der Astronomie und Meteorologie, das ›Dichten‹ der neuzeitlichen Naturerklärung ist von der Art des Rechnens und Planens. Planen ist auch ein Dichten, nämlich das Gegenwesen und Abwesen der Dichtung. Auch wenn das jetzige und das nächste Menschtum bis ins Äußerste technisiert und gerüstet ist auf einen Zustand des Erdballs, für den überhaupt die Unterscheidung von ›Krieg und Frieden‹ zu den abgelegten Sachen gehört, auch dann noch lebt der Mensch ›dichterisch‹ auf dieser Erde . . . aber im Gegenwesen der Dichtung und deshalb unbedürftig und darum auch unzugänglich für deren Wesen.

Was Hölderlin denkt, wenn er vom »feurigen Geist« und der »guten Fahrt« spricht, muß sich bei gegebener Gelegenheit klären. Wir sollen jetzt nur darauf merken, daß der Hauptschlüssel aller ›Poetik‹, die Lehre vom ›Bild‹ in der Dichtung, von der ›Metapher‹, im Bereich der Hölderlinschen Hymnendichtung keine einzige Tür öffnet und uns nirgends ins Freie bringt. Es genügt hier, nur dies Eine zu bedenken: Auch die ›Dinge selbst‹ sind schon, bevor sie zu sogenannten ›Symbolen‹ werden, jedesmal gedichtet. Die Frage bleibt nur, in welchem Wesensbereich und aus welcher Wahrheit des Dichtens.

16. »Der Nordost wehet«. *Die Gunst der Zugehörigkeit
in den Dichterberuf*

Der Nordost ist die Gunst und die Gnade der Schiffer, jener Männer, von denen die vierte und fünfte Strophe des Gedichtes sagt. An das Gesagte dieser Strophen allein müssen wir uns halten, um zu wissen, wer die hier genannten Schiffer sind. Die vierte und fünfte Strophe kommen schon in einen deutlichen Bezug zum Beginn des ganzen Gedichtes. Wir können zunächst nur behaupten: »Die Schiffer« sind »die Dichter«. Der Nordost ist »der liebste« »mir«, sagt Hölderlin, weil er hier aus seiner Zugehörigkeit zu den Schiffen als Dichter spricht. Der Nordost ist dem Dichter der liebste, nicht weil er ein persönliches Wohlbefinden und einen Genuß gewährt und ein Bequemes verspricht. Dieser »liebste« gehört der Vorliebe einer echten Liebe.

Zu dieser gehört das Mitwollen des Seienden, das uns im Wesen bestimmt und durchstimmt, auf daß es das Bestimmende sei, das es ist. – Wort und Begriff ›Wollen‹ und ›Wille‹ schwanken in mannigfachen Bedeutungen. In dem Willen, der will, daß das uns bestimmende Seiende sei, meint Wille nicht die nur selbst betriebene Erzwingung eines selbst errechneten Wunsches. (Vgl. über das wesenhafte Wünschen: »Der Gang aufs Land«, Vers 19/20. Über den wesentlichen Willen: Bruchstück 25, (IV, 257): »Doch kommt das, was ich will.«)

Das Mitwollen ist eher das Sich-ein- und -los-lassen in das Sein. Das Mitwollen ist ein Müssen, aber ein Müssen, das außerhalb des mechanischen Zwanges sich ereignet und aus der *offenen Zugehörigkeit zum Seyn* stammt und *in sie* zurückkehrt. Diese Zugehörigkeit aber ist das innerste Wesen der Freiheit.

Die Vorliebe des Dichters für den Nordost will nur dies, daß dem Dichter die Zugehörigkeit ins Wesenhafte, hier in den »Dichterberuf« bleibt. Der Nordost wehet und wendet und trägt den Dichter in die Wesensrichtung dessen, was er erfüllen muß. Im ersten Vers des Gedichtes erklingt das Frohe, daß der

Dichter im Wesen dessen stehen darf und stehen will, was ihm sein Wesen erst zu eigen gibt.

*17. Das »Grüßen«. Über die Gefahr der
psychologisch-biographischen Erklärungssucht*

Allein wir trauen kaum unserem Ohr.

Der Nordost wehet,
Der liebste unter den Winden
Mir, weil er feurigen Geist
Und gute Fahrt verheisset den Schiffern.
Geh aber nun und grüsse

.

Schlägt hier nicht alles in sein Gegenteil um?

»Geh aber nun und grüsse . . .« Der Nordost wird entlassen. Der Dichter bleibt zurück. Er ergreift nicht mehr den günstigen Augenblick zur guten Fahrt auf dem Meer zu fernen Küsten. Er läßt das Land des »feurigen Geistes« und das Meerufer und das Meer »nur« noch grüßen. Bei solchem Gruß denkt der Dichter eben noch zurück an seinen vormaligen Aufenthalt dort. Die Erinnerung an ein Vergangenes kommt über ihn. Deshalb heißt doch wohl das ganze Gedicht »Andenken«.

»Geh aber nun und grüsse . . .« Ist der Dichter selbst nun doch der Fahrten müde geworden, erschöpft und jetzt auf der Flucht in die bloße Erinnerung an Vergangenes? Klingt dieses »Geh aber nun und grüsse . . .« nicht doch wie die Schlußstrophe des Gedichtes »Ganymed«, das Hölderlin mit anderen Gedichten in dem »Taschenbuch für das Jahr 1805, der Liebe und Freundschaft gewidmet« Ende 1804 veröffentlicht hat? Sie lautet:

Der Frühling kömmt. Und jedes, in seiner Art,
Blüht. Der ist aber ferne; nicht mehr dabei.
Irr gieng er nun; denn allzu gut sind
Genien; himmlisch Gespräch ist sein nun.

»Der ist aber ferne; nicht mehr dabei. / Irr gieng er nun;« – entspricht dies nicht mit einer unheimlichen Genauigkeit dem ›biographischen‹ Tatbestand, daß Hölderlin seit der Rückkehr aus Frankreich von der ausbrechenden Geisteskrankheit umgetrieben wurde? Was ist natürlicher als dies, daß Hölderlin selbst in den langen wachen Zwischenzeiten es deutlich erfuhr, von ihm sei jetzt der Verzicht auf das Dichtertum gefordert?

»Geh aber nun und grüsse . . .«, spricht daraus nicht Abschied und Verzicht und dies gerade dann, wenn mit den Schiffen die Dichter und mit dem Nordost die Gunst und der Wesensraum der Dichtung gemeint ist?

Wir müssen schon an dieser Stelle und auch für die Erläuterung der anderen Gedichte klar sehen lernen. Das bedeutet: wir müssen uns von einer bequemen und deshalb besonders hartnäckigen und deshalb scheinbar einleuchtenden Art des Meinens Schritt für Schritt frei machen. Dieses Meinen erschöpft sich darin, ein Werk für erfaßt oder gar begriffen zu halten, wenn es aus seinen psychologischen Entstehungsbedingungen erklärt ist.

Nun sind Hölderlins Dichtungen aus der Zeit von 1800 bis 1806 dunkel; die inneren Zusammenhänge scheinen zu fehlen. Andererseits weiß man von dem Herannahen des Wahnsinns in diesen Jahren. Der Fall Hölderlin liegt somit klar. Nein. Er ist so genommen gar nicht klar, denn bei dieser Blickstellung auf die einleuchtende psychologisch-biologische Erklärung des Werkes als ›Produkt‹ eines ›Verrückten‹ kommt ja das Werk gar nicht zum Wort, sondern nur die anmaßliche Allwissenheit der angeblich ›Normalen‹ und Unverrückten. Der Dichter war allerdings verrückt im Sinne einer Ver-rückung seines Wesens, das aus der Nacht seiner Zeit herausgerückt worden war. Diese wesenhafte Verrückung hatte dann eine ›Verrücktheit‹ zur Folge, die freilich auch noch eigener Art war. Aber aus dieser Folge läßt sich nie der Grund begreifen. Schrittweise müssen wir uns von der psychologisch-biographischen Erklärungssucht frei machen. Schrittweise, denn es gelingt nicht durch einen bloßen

Wechsel der ›Ansichten‹. Auch genügt es nicht, über Hölderlin die üblichen Fehlgedanken abzulegen.

*18. Norbert von Hellingrath über »Hölderlins Wahnsinn«.
Gedenken an von Hellingrath*

In dieser Richtung hat schon Hellingrath in einem Vortrag (»Hölderlins Wahnsinn«) das Wesentliche gesagt. v. Hellingrath hat diesen Vortrag im März 1915 gelegentlich eines Urlaubs vor einem kleinen Kreis in München gehalten; dem voraus ging im Februar desselben Jahres ein erster Vortrag über »Hölderlin und die Deutschen«. Beide Vorträge erschienen zuerst 1922. Dann wiederum 1936 in dem von Ludwig von Pigenot besorgten ›Gedenkbuch‹ unter dem Titel »Hölderlin-Vermächtnis«.

N. v. Hellingrath sagt in seinem Vortrag über »Hölderlins Wahnsinn«:

»Wer so unter Göttern lebt, dessen Rede verstehen die Menschen nicht mehr; zum ersten Male in Deutschland wagt sich Dichtersprache so unverstellt vor, ganz aus heimischem Grund, in heimischer Luft gewachsen, so sehr auch das griechische Vorbild Not war, dem Dichter Mut zu machen zu Gleichdichterschem. Deshalb ist es auch verzeihlich, daß die Deutschen diese großen Hymnen nicht gedruckt und die gedruckten nicht gelesen, sondern sich bloß über die »Spuren des Wahnsinns« darin gefreut haben, mit der beruhigenden Freude, die den kleinen Bürger erfüllt, wenn er unter amtlicher Beistimmung einen unheimlichen Großen verrückt nennen darf.«¹

Unter den Hörern des ersten Vortrages war auch R. M. Rilke. Ein Echo dieses Vortrages ist aufbewahrt in einem Brief, den Rilke am anderen Tag an die Großmutter N. v. Hellingrath's geschrieben hat (28. Februar 1915):

¹ N. v. Hellingrath, Hölderlin-Vermächtnis. Eingeleitet von Ludwig von Pigenot. München 1944, S. 161-162.

»... daß Norberts groß gestaltetes und gefühltes Redebild mir unbeschreiblich ergreifend und bedeutend war; indem er eine ungeheure Welt so furchtlos und rein schauend sich zu den täglichen Gesichtern macht, stellt er sich selbst in Kreise vom größten Dasein, in eine geistige Räumlichkeit, in der ihm nichts als nur Großes begegnen kann. Wo ist ein so junger Mensch, über den man so beruhigt sein dürfte? Das dachte ich oft, gestern aber wurde es mir zu einer so starken Überzeugung, daß die Stunde, seinen Worten gegenüber, sich mir von selbst zu jenen stellte, die ich je in der Nähe ganz geretteter, dauernd erhobener geistiger Menschen verbracht habe. Es ist ergreifend zu sehen, wie ein Einsamer, in jenem entschiedensten Sinne, in dem Hölderlin es war, an einem solchen Herzen wie Norberts zum Erzieher, zum Teilnehmer, zum steten Mitwirker werden kann: so ganz hereingeneigt, so ganz eingezogen, so innig mitwohnend – und das aus den Fernen seiner unfäßlichen Ewigkeit.«²

Am 14. Dezember dieses Jahres ist ein Vierteljahrhundert seit dem Tage vergangen, da N. v. Hellingrath als Artilleriebeobachter in der vordersten Linie vor Verdun gefallen ist.

N. v. Hellingrath ist durch sein Werk endgültig in den Bereich Hölderlins übernommen. Er bedarf keines Rühmens. Nur wir bedürfen der Mahnung, für den stillen Glanz dieser Gestalt nicht blind zu werden.

Wir hören noch Stefan Georges Gedenkwort für den jungen Freund:

NORBERT

Du eher mönch geneigt auf seinem buche
Empfandest abscheu vor dem kriegsgerät . . .
Doch einmal eingeschnürt im rauhen tuche
Hast angebotne schonung stolz verschmäht.

² R. M. Rilke, Briefe 1914-1921, Leipzig 1937, S. 37-38.

Du spätling schienst zu müd zum wilden tanze
 Doch da dich hauch durchfuhr geheimer welt
 Tratst du wie jeder stärkste vor die schanze
 Und fielst in feuer erd und luft zerspellt.³

*19. Hölderlins Ver-rückung als Einrücken in einen
 anderen Wesensort*

Alles Biographisch-Psychologische hilft uns nichts zur Erläuterung der Gedichte, weil das Biographische umgekehrt erst aus dem Werk seine Deutung und Bestimmung erfahren kann. Dazu aber müssen wir das Werk in allen seinen wesentlichen Gestalten erkennen. Zum Werk dieser Jahre 1800-1806 gehören nicht nur die Elegien und Hymnen, sondern gleichnotwendig die Übersetzungen des Pindar und Sophokles. Der gemeine Verstand hat freilich auch hier sofort seine einleuchtenden Erklärungen bereit. Man sagt: Zufolge der geistigen Verstörtheit läßt auch die eigentliche ›Produktivität‹ des Dichters nach und deshalb konnte er sich nur noch mit dem Übersetzen anderer Dichter ›beschäftigen‹. Merkwürdige ›Beschäftigungen‹ freilich, wenn wir diese ›Tragödien‹ des Sophokles bedenken und wenn wir zugleich Hölderlins Übersetzung, ihr Ungeheures und ihre innere dichterische Notwendigkeit kennen, und wenn wir überdies eine Ahnung davon haben, was hier ›übersetzen‹ heißt.

Aber selbst wenn uns dies alles noch verschlossen sein sollte und wir fortfahren zu meinen, dieses Übersetzen sei nur Ausweg und Nebenbeschäftigung, dann kann Eines uns eines Anderen belehren. Das ist die Widmung, die Hölderlin seinen Übersetzungen vorangestellt hat, die 1804 unter dem Titel »Die Trauerspiele des Sophokles« erschienen sind (vgl. V, 91):

»Der Prinzessin Auguste v. Homburg

Sie haben mich vor Jahren mit einer gütigen Zuschrift ermuntert, und ich bin Ihnen indessen das Wort schuldig geblieben.

³ Stefan George, *Das neue Reich*, Berlin 1928, S. 117.

Jetzt hab' ich, da ein Dichter bei uns auch sonst etwas zum Nöthigen oder zum Angenehmen thun muss, diess Geschäft gewählt, weil es zwar in fremden, aber festen und historischen Gesetzen gebunden ist. Sonst will ich, wenn es die Zeit giebt, die Eltern unsrer Fürsten und ihre Size und die Engel des heiligen Vaterlands singen.

Hölderlin. «

Wir müssen an dieser Widmung ein Zweifaches erkennen: einmal die schlichte Entschiedenheit, die hier sich mittheilt, dann aber auch die unscheinbare Überlegenheit, die in einer echten Einfalt Hintergründe und Abgründe verschleiert.

»Sonst will ich, wenn es die Zeit giebt, die Eltern unsrer Fürsten und ihre Size und die Engel des heiligen Vaterlands singen«; also nicht »die Götter« will er singen, sondern »die Engel«; nicht das Vaterland als vorhandene politische Konstellation will er nachträglich mit Versen bereden, sondern das »heilige Vaterland«, das im Heiligen gegründete Vaterland dichten; ja nicht einmal dieses nur, sondern die »Engel des heiligen Vaterlands«. Nicht die Fürsten will er mit Versen beehren, sondern die »Eltern«, d. h. die Ahnen des Fürstlichen will er dichten und deren »Sitze«, d. h. die Anfänge der echten Herrschaft und Macht, im Sinne jenes Wortes, das Hölderlin in seinem Gedicht »Natur und Kunst« (IV, 47) sagt:

..... und aus den alten
Freuden ist jegliche Macht erwachsen.

Ganz nach der Art der beiden Briefe an Böhlendorf bekundet die Widmung der Übersetzung der Trauerspiele des Sophokles die unantastbare Wesensgewißheit, in der für den Dichter das eigene Dichtertum steht. Dennoch bleibt diese Gewißheit abgründig getrennt vom naiven Fanatismus eines blinden Eiferers.

Ist nun diese Widmung, ist das aus einer unermeßlichen Schlichtheit und einsamen Sicherheit Gesagte verrückt? Allerdings – im Sinne einer Verrückung, durch die der Dichter jetzt

in einen anderen Zeit-Raum einrückt. Dieses Einrücken in einen anderen Wesensort ist zugleich ein Verlassen des vormaligen. Davon und nur davon sagt das »Geh aber nun und grüsse . . .«

*20. Das »Gehen« des Nordost. Das »grüßende« Mitgehen
des Dichters*

Der Nordost ist angesprochen, der Wind selbst in seinem »Wehen«. Der Wind weht, indem er, wie wir auch sagen, »geht«. Der Wind geht, indem er kommt. »Der Nordost wehet« heißt: es ist Ankunft. »Geh aber nun« meint doch: geh weiter und geh fort. Vielleicht. Aber es bedeutet zuerst: Wehe, Wind, und sei. »Geh aber nun« heißt nicht: höre auf zu wehen. Dies »Geh aber nun« schickt den Wind nicht fort. Es läßt den Nordost »gehen«. Das »Gehen« ist zweideutig. Indem der Wind geht, weht er; indem er weht, bleibt er. Das Ansprechen des Windes hält ihn auf sich zu und hält ihn doch nicht an. Dieses Nichtanhalten läßt den Nordost gerade der Wind sein, der er ist. Das Anhalten dagegen wäre hier Stillhalten und Zerstörung und Verlust. Alles, was wir nur in die bloße Unterwerfung oder in den nackten Genuß an uns zwingen, statt es in sein eigen Wesen los und in seinen Wesensreichtum sich erhöhen zu lassen, ist uns sogleich entzogen und auf immer entronnen.

»Geh aber nun« heißt nicht: weiche und entschwinde, sondern: *sei* der Nordost, *sei* »der liebste«. Allein dieses »aber« enthält doch einen eindeutigen Gegensatz: Wehe, Wind, aber gehe. Also ist das Wort »Geh aber nun und grüße« dennoch Abschied. Gewiß. Aber Abschied ist nicht immer »Verabschiedung«. Wissen wir denn, was »Abschied« ist? Wissen wir auch nur, was das »Wehen« des Windes ist, gesetzt daß wir nicht einfach die registrierbare Luftbewegung meinen? Das Wehen: ein Kommen, das geht und im Gehen kommt. Abschied ist nicht bloßes Entlassen und leeres Zurückbleiben. Abschied ist auch nicht das bloße Weggehen und Verschwinden.

Der Dichter bleibt im wehenden Wind, indem er mit seinem Gehen mitgeht. Aber das Mitgehen mit dem Nordost ist jetzt allerdings nicht mehr die Fahrt. Dennoch bleibt der Dichter am Wind. Das Mitgehen mit dem Wind ist jetzt das Grüßen. Wie das Wehen des Windes Kommen und Gehen ist, die sich wechselweise überholen, so ist der Gruß ein Zurückbleiben und doch Mitgehen, die sich wechselweise verlangen. Der Gruß wird zwar mit- und nachgeschickt, und der Gruß gibt Kunde vom Grüßenden. Aber der Gruß ist nicht Meldung, darin der Grüßende von sich berichtet. Sofern der Grüßende überhaupt von sich sagt, sagt er nur, daß er nichts für sich will, sondern alles dem Gegrüßten zuwendet, was ihm gebührt.

Wiederholung

»Geh aber nun und grüße«. Das ist Verzicht auf die Fahrt im Fahrwind des Nordost, und ist dennoch ein Mitgehen mit dem Wind. Es ist Verzicht, aber nicht das Eingeständnis eines Nicht-mehrkönnens. Es ist Abschied. Aber Abschied ist nicht Ende – eher vielleicht ein anderer Anfang. Der liebste Wind wird nicht angehalten. Deshalb allein wird das, was er bringt und wie er es bringt, in seiner Wesensfülle auch behalten. Darum sagt das »Geh aber nun« von einem Mitgehen mit dem Nordost nach Südwesten. Die »Himmels«richtungen nennen die verschiedenen »Himmel«, die durch das Himmlische bestimmt werden. Das Himmlische der verschiedenen Himmel muß sich unterschieden und geschieden haben. Aber die Scheidung ist eigener Art. Denn das Zurückbleiben des Dichters unter seinem Himmel und in seinem liebsten Wind ist zugleich ein Mitgehen zum anderen Himmelsstrich. Das Mitgehen aber ist das Grüßen.

Wie oft grüßen wir und in aller guten Meinung. Was ist uns geläufiger als ein Gruß? Was sollen wir da noch weiter bedenken? Wir könnten uns am Geläufigen genügen lassen, wenn nicht in diesem »Geh aber nun und grüße« das Geheimnis des »Andenkens« läge und wenn nicht dies »Andenken«, weit über

das persönliche ›Erlebnis‹ hinaus, etwas begründete, was einstmals ein ›anderes Denken‹ von uns fordert. Deshalb müssen wir hier, anders als sonst, wissen, was das Grüßen ist.

Im Grüßen senden wir einen Gruß. Das Grüßen ist, so genommen, wie die Weiterbeförderung einer Kunde. Gruß und Kunde geben sich wie etwas Dinghaftes, das dargereicht wird. Allein das Grüßen besteht nicht in der Weiterleitung des so gemeinten Grußes. Das Grüßen ist auch kein Melden und keine Benachrichtigung. Aber der Grüßende meldet in einem Gruß doch *sich*. Dennoch: der Grüßende berichtet in seinem Gruß nie etwas über sich. Sofern der Grüßende überhaupt und in einer Hinsicht notwendig von sich sagt, sagt er gerade, daß er für sich nichts will, sondern alles dem Gegrüßten zuwendet, alles das nämlich, was im Grüßen dem Gegrüßten zugesagt wird. Das ist all jenes, was dem Gegrüßten gebührt, als dem, das es ist.

21. Von der ersten zur zweiten Strophe.

Das grüßende Hindenken als Seinlassen des Gegrüßten.

Das Gegrüßte denkt sich dem Dichter zu

Das jeglichem Seienden zuvor Gebührende ist das Wesen, aus dem es ist, was es ist. Der echte Gruß ist ein Zuspruch, der dem Gegrüßten den ihm gebührenden Wesensrang zuspricht und so das Gegrüßte aus dem Adel seines Wesens anerkennt und durch dieses Anerkennen sein läßt, was es ist. Das Grüßen ist ein Seinlassen der Dinge und der Menschen. Auch hier sind Stufen vom flüchtigen, konventionell-leeren Gruß bis zur Seltenheit des echten Grußes und bis zur Einmaligkeit dieses dichtenden Grußes.

Das Grüßen ist ein Hinlangen zum Gegrüßten, ein Rühren an . . . , das doch nicht berührt, ein Fassen, das doch einen ›Zugriff‹ nie nötig hat, weil es zugleich ein Loslassen ist (vgl. unten S. 81). Das Grüßen bleibt dergestalt immer ein Wille der Zugehörigkeit zum Gegrüßten und hat doch nie die Art der Anbietung und des rechnenden Aufeinanderrechnens. Im

echten Gruß verbirgt sich sogar jene geheimnisvolle Strenge, durch die jedesmal die Sichgrüßenden in die Ferne ihres eigenen Wesens und seiner Bewahrung gewiesen werden; denn alles Wesenhafte ist je durch sein Eigenes unbedingt fern dem anderen. Doch diese Ferne allein verbürgt auch die Augenblicke des Übergangs von Einem zum Anderen. Echtes Grüßen ist eine Weise solchen Übergangs. Der einfachste aber zugleich innigste Gruß ist jener, durch den das Gegrüßte erst eigens in sein Wesen neu zurückkehrt, wie ein Anfängliches erscheint und sich wie zum ersten Mal findet. Nur wenn wir den Gruß so wesentlich denken, ahnen wir die Weise, wie Hölderlin durch den Nordost und durch dessen »Gehen« grüßen läßt:

Die schöne Garonne,
Und die Gärten von Bourdeaux
Dort, wo am scharfen Ufer
Hingehet der Steg und in den Strom
Tief fällt der Bach, darüber aber
Hinschauet ein edel Paar
Von Eichen und Silberpappeln;

Wer möchte hier in ein umständliches und jederzeit dürftiges Reden verfallen? Wer möchte hier das einfach Gesagte durch dazukommende Umschreibungen verunstalten? Wir lassen das Gegrüßte, so wie es durch das dichtende Wort zum Anblick ersteht, auch in sich stehen. Das im Gruß Gesagte bedarf für sich selbst nicht unserer Rede. Wohl dagegen bedürfen wir einiger Winke. Deshalb ist die eine Anmerkung nötig, daß wir das Gesagte nicht für eine ›Beschreibung‹ des vormals Erfahrenen nehmen dürfen. Hier wird nicht ein Wirkliches abge schildert; dafür ist das ›Bild‹ zu unbestimmt. Vieles Beschreibbare und der Vollständigkeit eines Bildes Dienliche ist weggelassen. Oder liegt es an diesem Weglassen, daß hier bei aller Unbestimmtheit doch z. B. »der Steg« am Ufer hingehet, als sei dies *der* Steg an sich? Und warum gerade der Steg?

Dies Sagen ist kein Beschreiben nur um des Beschreibens

willen. Es ist auch kein stückhaftes Aneinanderschieben von Bild- und Erinnerungsfetzen. Vollends ist es nicht das Unvermögen, ein einheitlich vollständiges Bild in seiner Fülle und Gesetzmäßigkeit durchzukomponieren (»zusammenzubringen«). Vielmehr wird das Sagen – was gesagt wird und wie es gesagt wird – allein dadurch bestimmt, daß dies Sagen ein Grüßen ist und dieses Grüßen selbst aus einer uns noch verhüllten Grundstimmung gestimmt bleibt. In diesem Grüßen und durch es ersteht erst das Gegrüßte zu seiner eigenen Herrlichkeit und Schlichte. Daher ist hier nicht nur alles anders gesagt, sondern das im Sagen Offenbare ist anders als dort, wo die Dichtung noch in einer gewissen Art von ›Beschreibung‹ sich ergehen darf. Denken wir an das erst 1909 erstmals veröffentlichte Fragment aus der Hyperionzeit, das ohne Überschrift beginnt:

Komm und siehe die Freude um uns;

(II, 39)

Im Gedicht »Andenken« dagegen wird alles fast karg und doch unerschöpflich, alles fast hart und doch innig gesagt.

Wenn das Gegrüßte wirklich so gewesen sein sollte, dann wird es doch erst durch diesen Gruß in seine Wirklichkeit gehoben. Vermutlich ist das damalige Wirkliche der genannten Ecke der Landschaft längst verändert – und dennoch – wie bleibend ist alles, wie gerettet kommt alles trotz der Unbestimmtheit des Ganzen zum Scheinen. Der schöne Strom, die Gärten der Stadt, der am scharfen Ufer hingehende Steg, der tieffallende Bach – rücken in *ein* Entzücken zusammen:

darüber aber

Hinschauet ein edel Paar

Von Eichen und Silberpappeln;

Eiche und Silberpappel hinschauend über Strom und Stadt und Steg. Wir können auch hier nur wieder fragen: Wer möchte jetzt an die Erinnerung Hölderlins rühren und das nennen, was sich in das edle Paar dieser Bäume verklärt hat und als ihr

Anblick selbst ins reine Leuchten aufgegangen ist? Hier reicht das Grüßen in einen Bereich, in dem ›Wahrheit‹ und ›Dichtung‹, d. h. Wirkliches und ›Gedichtetes‹ nicht mehr unterscheidbar sind, weil das Gedichtete selbst die eigentliche Wahrheit des Wahren erstehen läßt. Wirkliche vormalige Landschaft ist jetzt gedichtet durch den Gruß in diese begrüßte. Die Gegrüßte aber überdichtet sich noch einmal in den beiden Bäumen in die verklarte und zugleich verborgene Stätte einer nicht mehr gesagten, durch einen Abschied hindurchgegangenen und aus dem Abschied doch bleibenden Liebe, über der das große Schweigen dieser Worte liegt. Woran sie ›denken‹, das ist jetzt aus allem Biographischen hinweg in das Anfängliche zurückgenommen.

Geh aber nun und grüße

Durch den Gruß ist das Gegrüßte erst seiend geworden. Es steht nun im Glanz des dichtenden Wortes, steht und scheint, so daß der Dichter fortan hindenken kann zu diesem Seienden, obwohl er doch fern ist und diese entschiedene Ferne auch eingestehen muß, weil er gerade so eingedenk bleibt des Gewesenen und jetzt noch Wesenden:

Noch denket das mir wohl

Wann ist das »Noch«? Jetzt, da er grüßt und grüßend den Nordost anspricht: »Geh aber nun . . .« Dieses »Nun« und das »Noch« meinen dieselbe Zeit, die wir jetzt schon deutlicher erkennen als die Zeit, da der Dichter, heimgekommen aus der vielen Fremde, zurückbleibt an der Stätte des Ursprungs.

Allein dieses Zurückbleiben ist nicht wie ein Übrigbleiben und auf die Seite gestellt sein. Das Zurückbleiben ist hier nicht die Unselbständigkeit eines Restes, der sich nicht mehr helfen kann und nur verkümmert. Das Zurückbleiben ist ein Grüßen, und der Gruß verstrahlt eine Innigkeit, die aus einer eigenen Quelle kommen muß. Wie, wenn dieses Zurückbleiben, statt ein ereignisloses Hängenbleiben zu sein, ein Zurückgehen wäre, das Zurückgehen an »die Quelle« des heimatlich Heimi-

schen und Anfänglichen, das stark genug ist, auch das Unauslöschliche des Gewesenen und Fremden feurigen Geistes noch im Gedenken auszutragen und zu bewahren?

Noch denket das mir wohl . . .

Der Dichter sagt nicht: noch denke ich mir das wohl; er sagt umgekehrt: noch denket das mir wohl. Das Gegrüßte selbst neigt sich, auf den Grüßenden hindenkend, diesem zu. So geheimnisvoll ist dieser dem Nordost aufgetragene Gruß.

»Noch denket das mir wohl« ist ein Zwischenwort. Scheinbar unterbricht es das Grüßen und das Verweilen beim Gegrüßten. In Wahrheit aber ist es wie ein Atemholen inmitten der Fülle des Einfachen, das der grüßende Nordost dem Dichter zuweht, obzwar dieser Wind vom Dichter fortgeht. Aber das ist eines der Geheimnisse des »An-denken«, das wir sonst die »Erinnerung« nennen. Dieses Hindenken geht zu Gewesenem fort und verläßt die Gegenwart. Doch zugleich kommt im Hindenken das Gewesene in der Gegenrichtung auf den Hindenkenden zu. Aber nicht etwa nur um jetzt als eine Art von Gegenwart stehen zu bleiben, als die Gegenwart des Vergegenwärtigten nämlich. Wenn wir dem Erinnernten ganz sein Wesen lassen und sein Walten nirgends stören, dann erfahren wir, wie das Erinnernte bei seiner Wiederkehr gar nicht in der Gegenwart halt macht, um hier als noch Vergegenwärtigtes nur ein Ersatz für das Vergangene zu sein. Das Erinnernte schwingt sich über unsere Gegenwart hinweg und steht plötzlich in der Zukunft. Es kommt auf uns zu und ist noch irgendwie unerfüllt, ein ungehobener Schatz, obzwar es, als Vergangenes berechnet, sonst doch zum Abgeschlossenen und Unabänderlichen gerechnet wird.

Das grüßende Hindenken, das sich dem Wind übergibt und von ihm sich forttragen läßt, kommt plötzlich in den Gegenwind dieses Windes zu stehen. Es ist, wie wenn ein Strom, der meerebreit aus- und fortgeht ins Meer, plötzlich in der Gegenrichtung rückwärts fließt zur Quelle. Das grüßende Hinden-

ken denkt an das Gegrüßte. Aber dieses Darandenken und Andenken verliert sich nicht an ein Vergangenes. Das Andenken ist geheimnisvoller in seinem Denken. Überhaupt: vielleicht ist ›das Denken‹ eigentlich stets »Andenken«. Vielleicht ist das Denken von ganz anderer Art als jenes Gebilde, über das uns die ›Logik‹ als ›Lehre vom Denken‹ berichtet. Aus dem eigentlichen Wesen des Denkens aber erkennen wir auch erst das Wesen der ›Gedanken‹ und d. h. das, was ›der Geist‹ ist.

Denn es genügt nicht und bleibt im Unentschiedenen, wenn wir zwar eifrig ›das Geistige‹ bejahen und doch dabei stehen bleiben, das Geistige als das ›Unstoffliche‹ anzuerkennen. Dies heißt ja nur, den ›Geist‹ am Stoff messen und ihn schließlich als eine Art von ›Stoff‹, nur eben als einen ›hauchdünnen‹ fassen. ›Hauch‹, Wind? Zeigt nicht auch dieses Gedicht einen Zusammenhang zwischen dem ›Wehen des Windes‹ und dem ›Denken‹? Gewiß. Aber die entscheidende Frage bleibt, ob wir das Denken als ein Wehen und dieses als Windströmung und diese als vorhandene Luftbewegung fassen oder ob wir das Wehen in seinem Kommen und Gehen, Tragen und Bringen in den Bezug zum Dichten und Denken stellen und aus diesem Bezug den Wind und den Hauch und also auch den ›Geist‹ begreifen. Vielleicht ist noch alle ›spirituelle‹ und ›pneumatische‹ Auffassung des Geistes sehr ungeistig und deshalb besonders anfällig für das Scheinwesen des Geistes.

Im Gruß des Dichters denkt ihm das Gegrüßte zu: »Noch denket das mir wohl . . .«, so daß er es selbst bedenken muß, aber auch nur bedenken kann im Gruß.

Das Grüßen des Dichters ist ein ›Denken‹, das grüßende Sagen ist aber ein Wort eines Gedichtes, ist ein Dichten. Wie also, wenn Dichten und Denken das Selbe wären? Weshalb dann aber die unterschiedenen Namen? Wie dem auch sei, der Versuch, das Gedichtete der Dichtung zu ›denken‹, verliert jetzt schon das Aufdringliche und Unangemessene. Das Denken ist fast wie ein Mitdichten.

*22. In der vom Gruß des Dichters versammelten Einheit
des Gegrüßten erstehen Tagewerk und Wohnstatt
des Menschen*

»Noch denket das mir wohl . . .« Dieses Zwischenwort unterbricht nicht das Grüßen, es nimmt erst die ganze Innigkeit des Grußes ins Wort und »bringt« alles Gegrüßte in seine Einheit »zusammen«: Alles, nämlich das zuvor Genannte.

und wie

Die breiten Gipfel neiget
Der Ulmwald, über die Mühl',
Im Hofe aber wächst ein Feigenbaum.
An Feiertagen gehn
Die braunen Frauen daselbst
Auf seidnen Boden,
Zur Märzenzeit,
Wenn gleich ist Nacht und Tag,
Und über langsamen Stegen,
Von goldenen Träumen schwer,
Einwiegende Lüfte ziehen.

Was dem Dichter vom Gegrüßten her zgedacht wird, sammelt sich jetzt auf das Tagewerk und die Wohnstatt des Menschen, die überschattet und behütet sind vor dem allzu scharfen Licht und vor dem reißenden Sturm durch die weiten Gipfel des Waldes.

und wie

Die breiten Gipfel neiget
Der Ulmwald, über die Mühl',

Wir wissen aus einem späten Bruchstück »Deutscher Gesang« (IV, 244), daß Hölderlin da und auch sonst von der säuselnden Ulme spricht, in deren Schatten »der deutsche Dichter« Schutz findet. Ein heimatlicher Baum legt den Schatten über die Mühle. Warum aber die Mühle? Weshalb ist sie ausgezeichnet

unter den Stätten menschlicher Sorge? Die Mühle bereitet das Korn und dient der Bereitung des Brotes. In der Zeit der Hymnen entsteht die große Elegie »Brod und Wein« 1801 (IV, 119 bis 125). von Hellingrath vermerkt zu dieser Elegie: »es (das Gedicht) wird immer die beste Grundlage bleiben zum Eindringen in Hölderlins Gedankenwelt.« Der Schluß der achten Strophe dieser Elegie lautet:

Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte geseegnet,
Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins.
Darum denken wir auch dabei der Himmlischen, die sonst
Da gewesen und die kehren in richtiger Zeit,
Darum singen sie auch mit Ernst die Sänger den Weingott
Und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob.

(Brod und Wein, Str. 8, V. 137 ff.)

Die überschattete Mühle ist hier keineswegs genannt, weil sie gerade unter den beschreibbaren Dingen der Gegend auch vorkommt und dem Dichter in den beschreibenden Blick fällt, sondern weil der Dichter der Erde gedenkt und ihrer Früchte und dessen, was sie aus ihrer Herkunft sind. (Vgl. »Der Wanderer«, IV, 104, V. 59: »Fern rauscht die immer geschäftige Mühle...«)

Im Hofe aber wächst ein Feigenbaum,

Das »aber« scheint übertrieben da einen Gegensatz zu setzen, wo wir kaum dergleichen suchen möchten. Denn wie sollten sich nicht Mühle, Ulmwald und Feigenbaum einträchtig und gleichmäßig zusammenfinden? Dies »aber ein Feigenbaum«, folgend auf die überschattete »Mühle«, erinnert jedoch eigens und wieder daran, daß jetzt das *südliche* Land und seine Frucht begrüßt wieder grüßen. Ulmwald und Mühle sind auch und vielleicht künftig nur diesem Dichter als Umgebung zubestimmt, die Vertrauten eines Aufenthalts, in dem der deutsche Dichter sein Wesen hegt. Weil aber der Gruß aus dem Wesensgrund dieses Dichters kommt, ist dieser Gruß nicht eine

flüchtige Vergegenwärtigung des zufällig vorbei ziehenden Einfalls von früher Erfahrenem. Zum Dichtersein dieses Dichters gehört jetzt dieses Grüßen. Deshalb muß der Grüßende auch dem Wesensreichtum des Gegrüßten zuwinken. Der Grund muß dorthin reichen, wo wie in einem Schrein die Innigkeit des Zuentscheidenden und nur dichterisch Entscheidbaren verwahrt ist. Deshalb weht und geht der Gruß nicht nur zum Land, zu Stadt und Strom, zu Bach und Wald und zur Werkstatt der Menschen, sondern zu den Menschen selbst.

ZWEITES HAUPTSTÜCK

»Feiertage« und »Fest« in Hölderlins Dichtung

23. Vorläufige Hinweise durch Anführung von »Stellen« aus der Dichtung

An Feiertagen gehn
Die braunen Frauen daselbst
Auf seidnen Boden,

Nicht beliebige Menschen zu gewöhnlicher Stunde begegnen und grüßen zurück im Gruß. »An Feiertagen«. Warum denken sich dem Dichter die »Feiertage« zu? Etwa, weil an Feiertagen die Frauen besonders geschmückt sind? Allein, davon ist hier nichts gesagt. Und warum die Frauen? Denkt der Dichter der Feiertage, weil er der »Frauen daselbst« gedenkt, oder denkt er an die Frauen, weil er der Feiertage eingedenk bleibt? Doch wozu diese fast gesucht umständlichen Fragen? Warum sollen denn in einer »poetischen Schilderung« von Land und Leuten nicht eben die Frauen genannt sein? Das macht doch das Ganze erst »lyrisch« und »stimmungsvoll« und verstärkt die Eindrücke des Gedichtes auf den »Leser«.

Wer zufällig an dieses Gedicht gerät und von dieser Strophe gefangen wird, mag seinem »poetischen« Genießen durch dergleichen Eindrücke ein Genüge verschaffen. Aber solche winckeligen Empfindsamkeiten und kurzen Perspektiven tragen hier nicht, auch wenn sie noch so gut gemeint sind. Hier gilt es, vielleicht zunächst ganz äußerlich, einfach zu wissen, daß in der Hymnendichtung Hölderlins »der Feiertag« und »das Fest«, was beides wiederum nicht dasselbe ist, immer wieder genannt werden.

Hölderlins erste Hymne beginnt: »Wie wenn am Feiertage . . .« Aber wir müssen erst für lange hinaus und oft bei

der Auslegung dieser und der anderen Hymnen das Zugängliche zu erlangen suchen, um dann erst recht über »Feiertag« und »Fest« – zu schweigen. So kann es notwendig sein, zu der Hymne »Wie wenn am Feiertage...« Anmerkungen zu geben und zugleich über das entscheidende Wort im ersten Vers zu schweigen. Vielleicht, daß Einzelne am Schluß dieser Hymne zurückdenken an den Beginn und dann das Wort »Feiertag« plötzlich anders hören und ahnen, daß die erste Strophe am Ende doch kein bloßes Bild beschreiben will. –

Bei der jetzigen Bemühung um das Gedicht »Andenken« müssen wir notgedrungen unmittelbar auf das hinweisen, was »Feiertag« und »Fest« meinen. Dies gelingt nur auf eine sehr fragwürdige, weil durchaus behelfsweise Art.

Von den »Feiertagen« sagt die Schlußstrophe der Hymne »Germanien« (IV, 181 ff.):

O nenne Tochter du der heiligen Erd'!
Einmal die Mutter

(IV, 184)

Vom »Fest« sagt die dreizehnte Strophe der Hymne »Der Rhein« (IV, 172 ff.):

Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter.

(IV, 178)

Vom »Feiertag« und »Fest« sagt der Beginn der Hymne »Mnemosyne« (IV, 225):

. . . Schön ist
Der Brauttag, bange sind wir aber
Der Ehre wegen. Denn furchtbar gehet
Es ungestalt, wenn Eines uns
Zu gierig genommen.

Fragwürdig und fast beschämend sind diese Hinweise, weil sie der widerlichen Art folgen, »Stellen« aus Dichtungen anzuführen, die dabei selbst gar nicht in sich als jeweilig einzig-einiges

Wort gehört sind; fragwürdig und sogar schuldhaft bleibt es, überhaupt mit ›Stellen‹ zu ›operieren‹. Aber das Nötigste und Vorläufigste kann vielleicht durch dies Herbeizerren von Stellen erreicht werden: daß wir jetzt anders hinhören, wenn in dem Gedicht »Andenken«, das überdies zeitlich später ist als alle drei genannten Hymnen, von den »Feiertagen« und den »Frauen« gesagt wird.

»Feiertage« sind »Tage des Feierns«.

Wiederholung

Hölderlins Gedicht »Andenken« beginnt als ein Grüßen: »Geh aber nun und grüße . . .«. Die vorausstehenden vier ersten Verszeilen der Eingangsstrophe sind das Vorwort zum Gruß. Sie nennen den Boten, den Bereich und die Bahn dieses Grüßens. Nicht der vormalig in Südfrankreich gewesene und dort in seiner Hauslehrerstelle nicht zurechtgekommene Pfarramtskandidat grüßt, sondern der Dichter Hölderlin. Der Gruß ist ein Wort seiner Dichtung. Das Gegrüßte wird dichterisch begrüßt. Damit soll angemerkt sein, daß das Gegrüßte und im Gruß Genannte in einem Wesensbezug steht zu dem, was zu dieser Zeit Hölderlins Dichtung dichtet. Das Gegrüßte ist nur als das Gedichtete dieser Dichtung zu verstehen, doch auch das hier Gedichtete wiederum nur als Gegrüßtes.

Das Grüßen erschöpft sich keineswegs in einem vergegenwärtigenden Ansprechen der vormalig gesehenen Landschaft, der beobachteten menschlichen Einrichtungen, der dort angebotenen Menschen und ihrer Lebensart. Das ›Dichterische‹ des Grußes besteht auch nicht darin, daß das im Gruß Erwähnte zu einem geschlossenen Bild ›poetisch ausgemalt‹ wird. Alles ist eher ein stückhaftes Nennen fast beliebiger Dinge und Menschen; eher denn die vollständige Beschreibung von Land und Leuten. Das grüßende Sagen nimmt sich nur so aus wie Beschreibung und ist doch etwas Anderes.

Was es ist, erkennen wir, wenn wir bedenken, was begrüßt wird und wie. Durch die bloße Aufzählung des Gegrüßten fassen wir allerdings das Gegrüßte nie. Was immer auch der Gruß nennt, das Genannte wird nicht so gesagt, als sei es durch ein Hindenken des Dichters, mithin bloß durch diesen selbst für ihn selbst nur wieder vergegenwärtigt. Das Gegrüßte wird umgekehrt dem Dichter zugedacht. Von woher, das bleibt ungesagt. Das Zudenkende selbst bleibt verborgen. Wie, wenn gar in diesem Zudenken das Zudenkende – »Noch denkt das mir wohl« – selbst grüßte und der Dichter nicht nur der Grüßende, sondern *zuvor schon* der Gegrüßte wäre? Wie, wenn er nur deshalb diesen Gruß sagen könnte, weil er selbst in einem noch ursprünglicheren Sinne von einem Gruß betroffen wäre?

Das Zwischenwort im Grüßen, mit dem die zweite Strophe beginnt: »Noch denkt das mir wohl«, macht uns aufmerksam, daß die Weise, *wie* das im Gruß des Dichters Genannte begrüßt wird, von eigener Art ist. Aber auch das, *was* begrüßt ist, wird durch das Sagen eher verschwiegen, denn kundgegeben; eher verschwiegen, nicht völlig, damit die Hörenden es doch am Ende erfahren können, wenn sie den Gruß nämlich von seinem Ende her in seiner Vollendung hören. Der Gruß vollendet sich in der zweiten Strophe mit den Versen:

An Feiertagen gehn
 Die braunen Frauen daselbst
 Auf seidnen Boden,
 Zur Märzenzeit,
 Wenn gleich ist Nacht und Tag,
 Und über langsamen Stegen,
 Von goldenen Träumen schwer,
 Einwiegende Lüfte ziehen.

Anders als die vorigen Worte des Grüßens ist hier das Sagen in einen einzigen Bogenschwung gefügt, der rätselhaft in sich selbst zurückschwingt und so jegliches im einzelnen Genannte zum Schweben bringt. Die ersten vier Zeilen sammeln sich im-

mer dichter in der vierten, die nur aus zwei Worten besteht: »Zur Märzenzeit«; die folgenden vier Zeilen sind wie ein gelöstes Ausatmen, darin sich das Wesen dieser Zeit zur Entfaltung bringt. Doch was wir so zur Hervorhebung der Schönheit dieser Worte andeuten möchten, ist nur das Außenherumklettern eines Gestammels; es ist überdies vielleicht verfrüht, da wir noch nicht wissen, was da gesagt wird. Hinweise auf das Schöne sind hier vielleicht überhaupt verfehlt, weil in der Dichtung Hölderlins zum ersten Mal der Bereich der Kunst und der Schönheit und alle Metaphysik, worin allein beide ihre Stätte haben, überschritten wird.

Auch möchten manche sich wundern, daß diese Bemerkungen zum Gedicht »Andenken« gerade bei den beiden Eingangstrophen, die doch die leichtverständlichen, weil unmittelbar anschaulichen sind, so umständlich verweilen. Der Grund für die hier befolgte Umständlichkeit ist einfach; er liegt in der Notwendigkeit, wissen zu lernen, was hier »Andenken« bedeutet. Doch nur wenn wir es fassen, wie der Dichter in seinem Grüßen »an« das Gegrüßte »denkt«, werden wir aus diesem »Denken an« das Gegrüßte das Wesen des »An-denkens« und damit das ganze Gedicht zu denken vermögen.

Die Vollendung des Grußes beginnt mit der Verszeile:

An Feiertagen gehn / Die braunen Frauen daselbst

»An Feiertagen . . .« Warum nennt Hölderlin, der in der Zeit seiner Hymnendichtung für kein Wort mehr eine Zufälligkeit und eine Aushilfe duldet, gerade die Feiertage? Zunächst genüge der Hinweis darauf, daß die erste und d. h. alle kommenden in sich einschließende Hymne beginnt: »Wie wenn am Feiertage . . .« Zuletzt wurde dann noch in äußerlicher Anführung von »Stellen« vermerkt, daß Hölderlin in der Zeit der Hymnendichtung immer wieder die Feiertage und das Fest nennt.

Warum sind zusammen mit den »Feiertagen« die »Frauen« genannt?

Welcher Art Tage sind dies, die Feiertage? »Feiertage« sind Tage des Feierns. Und das Feiern?

*24. Feiern als Innehalten mit der Arbeit und Übergang
in die Besinnung auf das Wesenhafte*

»Feiern« bedeutet zuerst, aussetzen mit dem alltäglichen Tun, das Ruhenlassen der Arbeit. Das macht frei für anderes. Wofür? Das bestimmt eben dieses »Feiern« selbst, gesetzt daß alles Feiern nicht das bloß Negative des Aufhörens mit der Arbeit ist, sondern noch aus eigener Wesenskraft stammt. Bleibt das Feiern jedoch nur das Aufhören und Aussetzen mit der Arbeit, dann muß die entstehende Pause anderswoher, nicht aus dem Feiern und durch dieses, sondern nur wieder aus einem Bezug zur Arbeit bestimmt werden. Das Feiern wird dann, von der Arbeit her gerechnet, ein Mittel der Entspannung und Erholung durch Unterhaltung. »Feiern« sind dann im Grunde arbeitsdienliche Ausfüllungen von Arbeitspausen.

Streng genommen jedoch empfängt schon das Feiern als Ruhenlassen der Arbeit seine Art nur aus dem ursprünglichen Wesen des Feierns. Wir Heutigen sind diesem Wesen kaum mehr gewachsen, wenngleich es sich doch schon im geläufigen Feiern ankündigt. Denn das Feiern als Innehalten mit der Arbeit ist nämlich bereits Ansichhalten, ist Aufmerken, ist Fragen, ist Besinnung, ist Erwartung, ist der Überschritt in das wachere Ahnen des Wunders, des Wunders nämlich, daß überhaupt eine Welt um uns weltet, daß Seiendes ist und nicht vielmehr nichts, daß Dinge sind und wir selbst inmitten ihrer sind, daß wir selbst sind und doch kaum wissen, wer wir sind, und kaum wissen, daß wir dies alles nicht wissen.

Das Feiern als solches Innehalten bringt uns so schon an die Schwelle der Besinnung und damit in die Nachbarschaft des Fragwürdigen und damit noch einmal an eine Grenzscheide. Denn jetzt kann es sein, daß wir im Innehalten mit der Arbeit doch ins Leere geraten; mit uns selbst nichts anzufangen wis-

sen, Aushilfen suchen; und alsbald sind die Zeiten des Feierns unversehens zu Gelegenheiten der Flucht vor uns selbst und zu Anlässen der Betäubung geworden.

Aus der Notwendigkeit des unbedingten Vorrangs der »Arbeit« werden dann »Feiertage« wie die Arbeit selbst entweder eingerichtet oder auch abgeschafft. »Feiertage« sind dann Einrichtungen menschlicher Mache. Das Wesen des Feiertags ist so überallhin in das Gegenteil verkehrt. Aber dies Unwesen des Feierns bestätigt nur das Wesen. Denn Feiern ist das Frei- und Ledigwerden vom Gewöhnlichen durch das Freiwerden für das Ungewöhnliche des Tages als der Zeit des Festes im Unterschied zur Nacht. Das Gewöhnliche meint hier den Zusammenhang der stets und zunächst begegnenden Dinge und Menschen, die wir zufolge eines eingefahrenen Umgangs nicht mehr jedesmal neu in ihrem eigenen Wesen aneignen. Das Alltägliche steht uns dann nach den Hinsichten seiner Nutzbarkeit zur Verfügung und gleichwohl ist es in seinem Wesen uns nicht zu eigen. Das Alltägliche wird uns so allzu leicht zum Un-eigentlichen. Dieses Uneigentliche beansprucht unser eigenes Wesen nicht mehr; der Bezug zwischen Ding und Mensch verodet im Geläufigen. Die nicht zugeeignete Welt, das Uneigentliche, bestätigt, stützt und steigert solche Gewöhnlichkeit. Dinge und Menschen der Alltagswelt müssen nicht diesen Zug der Uneigentlichkeit und solcher Gewöhnlichkeit haben; allein sie haben ihn zumeist. Sie haben ihn zumal dann, wenn das Eigentliche der Dinge und Menschen unzugänglich, wenn das Ungewöhnliche verschlossen, wenn das Wissen davon verloren und die Sorge darum erloschen ist. Dies tritt in dem Augenblick ein, da wir die Sorge nur noch als Betrübnis und Bekümmernis, als geschäftliche Bemühung und als Unruhe der Machenschaften verstehen, statt zu erkennen, daß die Sorge noch anderen Wesens ist, nämlich der Gehorsam der Bewahrung einer Zugehörigkeit zum Wesenhaften alles Seienden – d. h. zum Eigentlichen, das immer das Ungewöhnliche ist.

Das Ungewöhnliche meint hier also nicht das Ausgefallene, die Sensation, das Nochniedagewesene, sondern im Gegenteil: Das Ungewöhnliche ist das ständig Wesende, Einfache und Eigene des Seienden, kraft dessen es sich im Maß seines Wesens hält und dem Menschen das Maßhalten abfordert. Im Gewöhnlichen kann daher das Ungewöhnliche am reinsten erscheinen.

Feiern ist das Freiwerden vom nur Gewöhnlichen durch das Freiwerden für das Ungewöhnliche. Feiern ist Aufhorchen auf das, was Stifter das »sanfte Gesetz« nennt, ist Erwartung des Eigentlichen, ist Vorbereitung der Aneignung des Wesenhaften, ist Erharren des Ereignisses, in dem das Wesenhafte sich offenbart. Die Feier wird feierlicher nicht durch die Steigerung und Ausdehnung von Veranstaltungen und nicht durch die Aufblähung des Pompösen und des dazu inszenierten Lärms. Die Feier ist dann feierlicher, wenn sie erwartender wird für das eigentliche Fest. In dem Grade als ein Tag erwartungsvoller ist im Hinblick auf das Erscheinen des Wesenhaften, in demselben Grade ist er auch ein Feiertag.

25. Der Glanz des Wesenhaften in der Feier. Spiel und Tanz

Zum Feierlichen gehört der Glanz. Aber der Glanz entstammt eigentlich dem Leuchten und Scheinen des Wesenhaften. Sofern dieses erglänzt, tritt alles an den Dingen und Menschen in das Gelöste seines Glanzes, und dieser wiederum fordert vom Menschen den Schmuck und das Schmücken. Nie aber erzeugt dieses für sich den Glanz der Feier. Je feierlicher der Feiertag, d. h. je erwartender für das Ungewöhnliche, desto gelöster vom Gewöhnlichen ist alles Verhalten. Je gelöster das Verhalten, um so schwingender und schwebender ist die Haltung. Aber die Lösung vom Gewöhnlichen in das eigentliche Ungewöhnliche ist nicht der Taumel ins Ungebundene, sondern die Bindung an das Wesenhafte und an die verborgene Fügsamkeit

und Regel des Seienden. Die freischwingende Bindung in die Regel und die aus solcher Schwingung stammende Entfaltung des Reichtums der freien Möglichkeiten des Regelmäßigen, das ist das Wesen des Spiels. Wenn der Mensch selbst in der beherrschten Einheit seiner Gestalt ins Spiel kommt, entspringt der Tanz. Zum Glanz der Feier gehören Spiel und Tanz.

Der Glanz der Feier als das Erglänzen des Wesenhaften ist nicht an die Tageshelle des Tages gebunden; das Feiertägliche kann die Nacht durchglänzen, das will sagen: Der Feiertag kann nicht nur bis in die Nacht andauern, sondern er kann die Nacht selbst aus dem Glanz der Feier erleuchten. Wir denken hier voraus an das Ende der vierten Strophe des Gedichtes »Andenken«. Da sagt der Dichter von einem Aufenthalt,

..... wo nicht die Nacht durchglänzen
Die Feiertage der Stadt,
Und Saitenspiel und eingeborener Tanz nicht.

Feiertage entstehen und sind niemals dadurch, daß getanzt und gespielt wird, sondern wo ein echtes Feiern gewährt ist und dieses den Tag zum Feiertag macht, kann das Tägliche eines solchen Tages einschwingen in Tanz und Spiel, um so auch im Gewöhnlichen den verlorenen Glanz festzuhalten.

26. Die Wesensbeziehung zwischen Fest und Geschichte. Das »Brautfest« der Menschen und Götter

Äußerlich rechnend sagen wir: an Feiertagen werden »Feste« gefeiert. Zumeist nehmen wir dabei das »Fest« im Sinne einer Einrichtung, der eine Folge von Veranstaltungen entspricht, die der Mensch zustandebringt. Allein das Fest ist für Hölderlin von eigenem und verborgenem Wesen. »Feiertage« und Festtage und Feste setzen wir einander gleich und reihen sie ein in die Zeitenfolge des Kalenders. Der Kalender ist eigentlich Fest-Kalender. Die Feste sind regelmäßig wiederkehrende und in ihrer Folge eingerichtete Begebenheiten innerhalb des

historisch verzeichenbaren Ablaufs der Wochen, Monate und Jahrzeiten.

Für Hölderlin ist »das Fest« nicht eine Begebenheit im Rahmen und auf dem Grunde der Geschichte, sondern *»das Fest« ist selbst der Grund und das Wesen der Geschichte.* Sobald wir daher einmal beginnen, diesem Wesen des Festes und der Feiertage nachzudenken, stehen wir in dem entscheidenden Bereich der Dichtung Hölderlins. Wir können uns der Art, wie Hölderlin die Geschichte denkt, nicht entziehen, sobald wir das Wesen des Festes fassen wollen. Damit öffnet sich uns zum ersten Mal der Ausblick in einen Wesenszusammenhang zwischen Fest und Geschichte, der dem Gedicht »Andenken« zugrundeliegt und all sein Sagen durchstimmt. Das Wesen der Geschichte denken bedeutet aber zugleich, jene Geschichte denken, in der dieses Wesen von Geschichte selbst sich zu einer bestimmenden Wahrheit offenbarte. Das Wesen der Geschichte denken heißt das Abendländische in seinem Wesen denken und damit aus seinem Bezug zu seinem ersten Anfang, d. h. zum Griechentum und zum Griechenland.

Die beiden Briefe an den Freund Böhlendorf vor und nach dem Aufenthalt in Südfrankreich sind am Beginn dieser Vorlesung zunächst nur in »biographischer« Hinsicht angeführt worden. Wovon sie aber eigentlich und allein sagen, ist das gewandelte Wesen der Geschichte, das sich um diese Zeit dem Dichter erschlossen hat. Zwar ist in diesen beiden Briefen unmittelbar und dem Wortlaut nach nicht vom Fest die Rede; und dennoch ist nur an »das Fest« gedacht. Dazu gibt uns ein Bruchstück aus der Zeit der Hymnen einen Wink (Bruchstück 31, IV, 264):

meinst du	zum Dämon
Es solle gehen,	
Wie damals? Nemlich sie wollten stiften	
Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber	
Das Vaterländische von ihnen	

Versäumet und erbärmlich gieng
Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.
Wohl hat es andere
Bewandtniss jezt.
Es sollten nemlich die Frommen
und alle Tage wäre
Das Fest.

Wir dürfen nicht meinen, diese bruchstückhaften Hymnenzeilen geradenwegs zu fassen. Hier genüge der Hinweis auf den inneren Zusammenhang zwischen dem Willen der Stiftung eines Reiches der Kunst und dem Untergang des Griechentums, der »anderen Bewandtniss jezt« und der Möglichkeit des künftigen Festes. Aus diesem Zusammenhang sei wiederum nur dies eigens betont, daß hier in einem entschiedenen und offenbar einzigen Sinne »das Fest« genannt wird. »Das Fest« – dies Wort sagt etwas Unbedingtes. Das Fest ist nicht bedingt durch das Machen der Menschen, die ›ein‹ Fest zu irgend einem Zeitpunkt von sich aus ›ansetzen‹ und irgendwo ›inszenieren‹.

»Das Fest« entsteht und ist nicht durch das Veranstellen von Feiern, sondern alles echte Feiern west nur aus dem Fest und hat seinen Bestand im Fest, dem die Feier entstammt, indem sie ihm dient. Das Fest ist der Grund der Feier.

»Das Fest« aber ist für Hölderlin wesenhaft »das Brautfest«, das »Menschen und Götter« feiern. »Brautfest«, das fast zögernde dichtende Wort für Fest. Das Wort ist in diesem Bezug schon verklärt, und als verklärtes selbst noch erklärend. Das Fest ist das Ereignis des Entgegenkommens der Götter und Menschen. Das Festliche des Festes ist der Grund dieses Ereignisses, das weder von Göttern verursacht noch von Menschen gemacht werden kann. Das Festliche ist Jenes, was anfänglich sich ereignet und alles Einander-Entgegenkommende in seiner Entgegnung trägt und durchstimmt. Das Festliche ist das anfänglich Stimmende. Dieses Stimmende durchstimmt und bestimmt alles als eine lautlose Stimme. Das ist die Stimme eines

anfänglichen Grüßens, durch das Menschen und Götter zuvor erst selbst zu Gegrüßten werden. Erst als die vom Festlichen Gegrüßten und nur als diese vermögen sie, die Götter und die Menschen, die Einen die Anderen und die Anderen die Einen, sich auch wechselweise zu grüßen. Das Festliche des Festes, das, was je das Fest sich ereignen läßt, ist das anfängliche Grüßen *des* Grüßenden, das Hölderlin in der ersten seiner Hymnen »Wie wenn am Feiertage...« »das Heilige« nennt. Das Fest als Brautfest ist das Ereignis des anfänglichen Grußes.

Dieser anfängliche Gruß ist das verborgene Wesen der Geschichte. Dieser anfängliche Gruß ist *das* Ereignis, *der* Anfang. Anfänglich nennen wir das Grüßen im Sinne des Kommens des Heiligen, weil erst und nur in diesem Grüßen das Entgegenkommen der Menschen und Götter entspringt und seinen Quellgrund hat. Das Fest ist das Ereignis des anfänglichen Grußes. Dazu aber gehört zumal das Dreifache: einmal, daß das Heilige grüßt, damit Götter und Menschen gegrüßt werden; zum anderen, daß Götter und Menschen also Gegrüßte sind; zuletzt, daß Götter und Menschen als die so Gegrüßten seitdem selbst einander wieder grüßen und in solchem Grüßen aneinander sich halten können. Dieses Halten und Helfen ist die Not. Den Grund dieses Aneinander-sich-haltens spricht Hölderlin in der Titanenhymne (IV, 209, V. 46) aus mit dem Wort:

..... Denn keiner trägt das Leben allein.

(vgl. »Brod und Wein«, V. 66)

Dies Wort gilt nicht etwa nur von den Menschen, den »Erden-söhnen«, sondern auch von den Himmlischen, den Göttern. Im Entwurf zu der späten Hymne »Kolomb« (IV, 263, V. 37 ff.) heißt es:

Denn einsam kann
Von Himmlischen den Reichtum tragen
Nicht eins;

Das Aneinander-sich-halten der Götter und Menschen gründet im Wesen des Festes, d. h. im Festlichen, das wir als das grüßende Kommen des Heiligen denken müssen.

27. *Das Festliche als Ursprung der Stimmungen.*

Freude und Trauer:

Das Epigramm »Sophokles«

Das »Festliche« des Festes wird hier also nicht gedacht als die nachträgliche Folge und Eigenschaft, nicht als der Anstrich des Festes, sondern als sein Wesensgrund. Wenn das Festliche als das anfänglich Grüßende das Heilige ist, dann waltet im Heiligen das Stimmen einer Stimmung, die stets anfänglicher und ursprünglicher bleibt als jede Stimmung, die uns Menschen durchstimmt und bestimmt.

Überdies finden wir auch in der Natur jeweils eine Stimmung. Das neuzeitliche Denken, das den Menschen als »Subjekt« und dieses psychologisch-biologisch begreift, ist auf die sonderbare, aber zugleich für jedermann verständliche Meinung verfallen, die Stimmungen in der Natur seien vom Menschen »natürlich« nur den Dingen »eingefühlt«. Diese Meinung hängt zusammen mit der geläufigen Auffassung der »Stimmungen«, nach der sie psychologisch als »Gefühlszustände« gefaßt werden. Allein das Wesen der Stimmung ist anderen Ursprungs. Mit dem Hinweis auf das Festliche des Festes streifen wir ihn. Das Festliche ist anfänglicher denn alle uns sonst vertrauten Stimmungen und deren Gegensätze.

Das Festliche ist daher auch ursprünglicher als das Freudige und Freudigste, ist aber auch anfänglicher als die Trauer und das Trauerndste. Das Festliche ist der Grund der Freude und der Trauer, und deshalb ist das Festliche der Grund einer anfänglichen Innigkeit und Zusammengehörigkeit beider, der Freude und der Trauer. Diese ist nie das bloße abgehackte Gegenteil zu jener, beide, Freude und Trauer, entsprechen einander, so daß, ins Wesentliche gedacht, immer in

der Trauer eine Freude und in der Freude eine Trauer sich ausspricht.

Wir reichen mit unserem Denken freilich nie an diese Bezüge, solange wir Trauer und Freude nur als vorkommende, für sich auf und ab wallende Gefühlszustände des Menschen nehmen, statt es wissend zu erfahren, daß in jeder Grundstimmung die Stimme des Seyns spricht. Auch wenn Hölderlin dem Wesen der Stimmung denkerisch in solcher Weise nicht nachgedacht hat, dichterisch weiß er das Gemeinte wohl und hat dies Wissen auch dichterisch, zugleich in Bezug auf die höchste Dichtung, die Tragödie der Griechen, ins Wort gebracht. Ein »Epigramm« Hölderlins, das betitelt ist »Sophokles« (IV, 3) enthält gleichsam die Inschrift, in die das Wesen der Trauerspiele dieses Dichters eingefaßt ist. Die griechischen Trauerspiele sind kein »Theater« im neuzeitlichen Sinne. Sie sind Feiern und deshalb auf das Fest zugeordnet. Das will jetzt sagen: sie gehen das Verhältnis der Götter und Menschen an und enthalten und erwirken jeweils mit die Entscheidung der Art, wie je eine πόλις in der Wahrheit einer solchen Entgegnung von Menschen und Göttern steht. Hölderlins Epigramm lautet:

SOPHOKLES

Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen,
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.

Das Freudigste in der Trauer? Gestalt und Geschick der »Antigone« sagen genug. Aber gilt auch das Umgekehrte: das Traurigste in der Freude? Vielleicht doch – wenn wir das Traurigste aus dem Leid und dieses aus dem Wesen des Leidens hinreichend wesentlich denken, und wenn wir Freude nicht mit bloßem Vergnügen und der Lustigkeit gleichsetzen. Aber gestehen wir es ruhig ein, daß wir von all dem kaum etwas wissen. Wir Heutigen gar sind hier so wissenlos, weil wir trotz der Nöte eines zweiten Weltkrieges immer noch nicht die eigent-

liche Not zu erfahren vermögen, die aber, noch nicht ausgelegt, der Dichter dieses Epigramms vorausgelitten hat.

Wir müssen auch hier, wie in dieser Vorlesung oft, darauf verzichten, dem Wort Hölderlins gebührend nachzudenken. Nur auf das »endlich« in der zweiten Zeile sei eigens hingewiesen. Das »endlich« nennt die Erfüllung eines lang Gesuchten. Dennoch würden wir fehlgehen, wollten wir meinen, Hölderlin sei fortan, seit einer neuanhebenden Einsicht in das Wesen der griechischen Dichtung, nur daran gelegen, diesen griechischen Dichter nachzuahmen. Das Gegenteil trifft zu. Hölderlin erfährt vielmehr in der Dichtung des Sophokles das Andere, Gewesene, und deshalb wird die Übersetzung des Oedipus Tyrannus und der Antigone notwendig; deshalb ringt er sich die »Anmerkungen« zu beiden Trauerspielen ab, welche »Anmerkungen« auch zu jenen schwer zugänglichen Schätzen gehören, von denen die Deutschen nichts wissen und solange nichts wissen können, als sie meinen, das eigene Wesen durch eigene Erfindung finden zu können, statt es im Wort der eigentlichen Geschichte wahrhaft zu vernehmen. Hölderlin dagegen erblickt im Anerkennen des Anderen und Gewesenen der eigenen Geschichte, nicht in einem beliebigen Fremden, zugleich das Eigene und Künftige. Hölderlin kann das Epigramm »Sophokles« nur aufschreiben, weil er das festliche Wesen des Trauerspiels und das Wesen des Festes weiß. —

Wir suchen das Wesen der Feier und des Feiertages. Wenn das Fest das Ereignis des Grußes des Heiligen ist, dann hat das Feiern sein Wesen darin, auf dieses Ereignis sich zu sammeln und in solcher Sammlung sich zu lösen aus der gierigen und ratlosen Verzwungenheit in das gewohnte Gewöhnliche, um frei zu werden für den Anklang des Kommenden. Wenn das Feiern diese erwartende Sammlung ist, vielleicht gar das Erglänzen einer unzerstörbaren, weit hinauslangenden Langmut und Geduld, dann besteht das Wesen des Feiertags stets darin, eigentlich der Vortag des Festes zu sein.

Wiederholung

An Feiertagen gehn
 Die braunen Frauen daselbst
 Auf seidnen Boden,
 Zur Märzenzeit,

Wir fragen: was heißt Feiertag und was ist Fest?

Verdacht und Einwand haben sich dazu gemeldet, daß doch, was hier über Fest und Feier erörtert werde, gar nicht dastehe. Ich frage zurück: was steht denn da? Was heißt denn: das steht in einem Text und das nicht? Was sieht der Naturforscher im Mikroskop? Vielleicht etwas Richtiges, wenn er sorgfältig beobachtet. Aber ist das Richtige, was er sieht, schon das Wahre – das, was vorliegt und dasteht und auf uns wartet? So mag es scheinen, als ob wir auch hier bei der Umgrenzung des Wesens von Feier und Fest nur willkürlich, ja gewaltsam vorgehen.

Feiern heißt zunächst: nicht arbeiten. So kann es kommen, daß die Feiertage nur auf die Arbeitstage bezogen bleiben, eine Unterbrechung der Arbeitszeit sind und eine Abwechslung im Arbeitsgang und schließlich eine eigens angesetzte arbeitsdienliche Pause. Das bloße Aufhören ist ein negatives Verhalten. Es kann sich daran ein beliebiges anderes Tun gleichsam äußerlich anstücken, die Pause ausfüllen und, wie wir auch sagen, die leere Zeit vertreiben.

1) Feiern als Freiwerden in der Zugehörigkeit zum
 Ungewöhnlichen

Das Feiern als Aufhören kann aber auch, statt bloßes Absetzen und Unterbrechen zu sein, als ein Innehalten beginnen, das nicht der bloßen Wegwendung von der Arbeit, sondern dem Ansichhalten des Menschen entstammt. Das Ansichhalten ist eine Art des Zu-sich-selbst-kommens und Selbstseins, darin das eigene Wesen und seine Entfaltung freigegeben wird. Dann beginnt das Sichbesinnen und Fragen.

Jetzt ist das Aussetzen mit der Arbeit nicht mehr Wesen und Grund des Feierns, sondern bereits die Folge jenes Anschaltens, das anscheinend den Menschen nur auf sein ›Ich‹ zurückbiegt, in Wahrheit aber ihn erst in den Bereich hinausversetzt, darin sein Wesen hängt. Das Erstaunen beginnt oder auch ein Erschrecken. In irgend einer Weise wird es geräumig, luftig um den Menschen, ohne daß er diesen Raum und seine Weitung sogleich schon versteht.

Das Ungewöhnliche erscheint. Sein Erscheinen bedarf nicht des riesenhaften Aufwandes des Sonderbaren und der Aufstachelung durch dieses Ausgefallene. Feiern ist jetzt das Freiwerden *vom* verödeten Gewöhnlichen durch das Freiwerden *für* das Ungewöhnliche. Das Ungewöhnliche aber hat das verborgene Maß im Einfachen und Anfänglichen alles Seienden. Das Ungewöhnliche sammelt sich darin, daß überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts.

Feiern als Freiwerden *für* das Ungewöhnliche ist schon eine Zugehörigkeit zu diesem in der Art der Erwartung. Die Inständigkeit des Erwartens ist das Erharren. Je erfüllter von solcher Erwartung ein Tag ist, desto unmittelbarer ist er ein Feiertag. Zeiten, deren Tage nur gespannt sind auf das Neueste, sind ohne Erwartung, zu der stets Ehrfurcht gehört, und sei es auch nur ein Schimmer. Umgekehrt kann die Erwartung des Wesenhaften uns durchstimmen, ohne daß wir der gespannten Rechnung auf das Geplante und Planbare bedürften.

2) Unscheinbare Feier im Nachklang des ›Gewohnten‹ eines Tages: Erste Strophe der Elegie »Brod und Wein«

Feiertage sind auch nicht, was sie sind, durch eingerichtete Veranstaltungen. Eine echte Feier läßt sich nicht durch Machen gestalten, weil umgekehrt das Feiern zuvor den Glanz verschenkt, in den Saitenspiel und Tanz sich fügen. Zuweilen ist das Feierlichste der unscheinbarsten Feier das, was wir fälschlich genug den ›Nachklang‹ eines Tages nennen, an dem sich

vielleicht »nur« das echte Gewohnte begab. Einmalig ist das alles ins Wort gebracht durch die erste Strophe von Hölderlins schönster Elegie »Brod und Wein« (IV, 119):

Rings um ruhet die Stadt; still wird die erleuchtete
 Gasse,
 Und, mit Fakeln geschmückt, rauschen die Wagen hinweg.
 Satt gehn heim von Freuden des Tags zu ruhen die
 Menschen,
 Und Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt
 Wohlzufrieden zu Haus; leer steht von Trauben und
 Blumen,
 Und von Werken der Hand ruht der geschäftige Markt.
 Aber das Saitenspiel tönt fern aus Gärten; vielleicht, daß
 Dort ein Liebendes spielt oder ein einsamer Mann
 Ferner Freunde gedenkt und der Jugendzeit; und die
 Brunnen
 Immerquillend und frisch rauschen an duftendem Beet.
 Still in dämmriger Luft ertönen geläutete Glocken,
 Und der Stunden gedenk ruft ein Wächter die Zahl.
 Jezt auch kommet ein Wehn und regt die Gipfel des
 Hains auf,
 Sieh! und das Schattenbild unserer Erde, der Mond,
 Kommet geheim nun auch; die Schwärmerische, die
 Nacht kommt,
 Voll mit Sternen und wohl wenig bekümmert um uns,
 Glänzt die Erstaunende dort, die Fremdlingin unter den
 Menschen
 Über Gebirgshöhn traurig und prächtig herauf.

3) »Das Fest« und das Ereignis. Das Fest des Geschichtstages in dem Griechenland. Hölderlin und Nietzsche

Feiertage sind nur so wesentlich Feiertage, als sie Festtage, d. h. auf das Fest bezogene Tage sind. Das Fest jedoch ist für

Hölderlin vollends kein von Menschen machbares Gemächte, ja überhaupt keine Begebenheit, die sich im Ablauf der übrigen Vorkommnisse auch historisch verzeichnen ließe. »Fest« ist für Hölderlin immer »das Fest«. »Das Fest« ist das Einander-Entgegnen der Menschen und Götter aus ihrem Wesensgrund. Solche Entgegnung besteht nicht in der bloßen »Begegnung«, wo die Einen auf die Anderen und auf einander stoßen und zwar in einem für sie selbst zufälligen und leeren Zeitraum. In der Entgegnung kommen die Menschen und die Götter weither einander entgegen; und dieses Weither ist keineswegs das, was hinter ihnen liegt, sondern das ist der Raum, den sie einander entgegenbringen, ohne ihn selbst gefunden und geöffnet zu haben. Entgegnung ist die wechselweise Übereignung des Wesens in den erst sich entbreitenden und zum Gefüge kommenden Wesensraum.

Das Anfängliche der Übereignung ist das Er-eignis, das alle Entgegnung schon trägt und durchstimmt und so geschehen läßt. Das Ereignis ist die eigentliche Geschichte. Das Fest denkt Hölderlin als das Wesen der Geschichte. Er spricht dies nicht in solcher Form aus. Aber sein Dichten entspringt solchem Denken. Das Ereignis ist das Festliche des Festes. Das Festliche nehmen wir da nicht als die Folge des Festes, sondern als seinen Grund. Das Festliche, das das Fest begründet, ist das Heilige. Und entsprechend: das Heilige in seinem geschichtlichen Wesen ist das Festliche.

Das Heilige ist über den Menschen und »über die Götter«. Götter und Menschen aber brauchen einander. »Denn keiner trägt das Leben allein«. Weil das Festliche im Heiligen sein Wesen hat, ist das Festliche auch ursprünglicher als das Freudige und daher auch anfänglicher als der Gegensatz von Freude und Trauer. Weil beide, Freude und Trauer, in einem Ursprünglicheren, dem Heiligen, gründen, sind sie in diesem Grunde einig und Eines. Weil sie Eines sind im Sinne der wesenhaften Unzertrennlichkeit, deshalb kann, ja muß zuweilen das Freudigste in der Trauer sich aussprechen. Wo dieses

sich ereignet, ist stets das Fest. Hölderlin sagt in seinem Epigramm »Sophokles«:

Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen,
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.

Die »Trauerspiele« der Griechen sind Festfeiern. Das sagt: Hier fallen Entscheidungen über die Entgegnung und aus der Entgegnung der Menschen und Götter. Somit wird jedesmal auch über den Menschen und über die Götter entschieden. Die Feste sind die eigentlichen Geschichtstage, will heißen: geschichtsbildende Tage. Deshalb gehören die früheren Feste nicht der Vergangenheit an, sondern sie bereiten stets die kommenden Entscheidungen mit vor. Deshalb erschöpft sich die Vorliebe Hölderlins für das Griechenland nicht in der gelehrten und nur historisch besser unterrichteten Hochschätzung des »klassischen Altertums«. Hölderlins Bezug zum Griechentum kann überhaupt nicht als bloße »Vorliebe« begriffen werden, die das Griechentum nur zum Vorbild nimmt. Deshalb dürfen wir Hölderlin auch nicht mitnennen, wenn von Winkelmann und Lessing, von Goethe und Schiller, von Humboldt und Hegel und ihrem Bezug zum »klassischen Altertum« die Rede ist.

Vollends irreführend ist die neuerdings in die Mode gekommene Zusammenstellung von Hölderlin und Nietzsche, trotzdem gerade Nietzsche und zwar schon als siebzehnjähriger Gymnasiast Hölderlin erkannt und als seinen »Lieblingsdichter« ausgezeichnet hat. Dies geschah in der Form eines Schulaufsatzes im Jahre 1861, zu einer Zeit, als Hölderlin bei den Deutschen fast ganz vergessen war.¹

»Nietzsche und Hölderlin« – ein Abgrund trennt beide. Abgründig verschieden bestimmen beide die nächste und die fernste Zukunft der Deutschen und des Abendlandes (vgl. S. 143).

¹ Fr. Nietzsche, Werke und Briefe, Hist.-Krit. Gesamtausgabe, Abt. Werke Bd. 2, Jugendschriften 1861-1864, hrsg. von Hans Joachim Mette, München 1934, S. 1-5, vgl. S. 430.

Das Griechenland ist für Hölderlin das Andere zum Abendland. Das Eine und das Andere gehören in eine einzige Geschichte. Die Geschichtlichkeit der Geschichte ruht in dem, was Hölderlin »das Fest« nennt. Die Feiertage aber sind die *Vor*tage des Festes.

28. Das Grüßen der Frauen. Ihr Mitbereiten des Festes.

*Die Frauen des südlichen Frankreich und das
gewesene Fest des Griechenlandes*

»An Feiertagen« waltet das klare, unerschütterliche, aber auch scheu zögernde Ahnen des Festes. Hölderlin verschweigt das Wesen des Festes, indem er das Fest das »Brautfest« der Menschen und Götter nennt. Weil der Dichter an das Fest denkt, dichtet er feiertäglich und sagt von den Feiertagen. Gemäßer und vorsichtiger müssen wir von uns aus diesen Zusammenhang so fassen: daß Hölderlin von den Feiertagen sagt, deutet an, daß er feiertäglich denkt und das heißt: das Brautfest denken. Aus solchem Denken grüßt er jene, die vom Ahnen des Festes am unmittelbarsten getragen und auf das Sichbereiten zum Fest am innigsten gestimmt sind und für das Feiertägliche das Schickliche finden und seinen Glanz entbinden: die Frauen.

Dieser Name hat hier noch den frühen Klang, der die Herrin und Bestimmerin und Hüterin meint, dies aber jetzt in einer einzigen wesentlichen und d. h. zugleich immer geschichtlichen Hinsicht. In einem Gedicht, das kurz vor dem Beginn der Hymnenzeit und im Übergang zu ihr entstanden ist, hat Hölderlin selbst alles gesagt, was es hier für uns zu wissen gilt. Das Gedicht ist überschrieben: »Gesang des Deutschen« (IV, 129 ff.). Die elfte Strophe beginnt:

Den deutschen Frauen danket! sie haben uns

Der Götterbilder freundlichen Geist bewahrt,

Die dem Dichter selbst noch verhüllte Wahrheit dieser Verse kommt erst ans Licht in der Hymne »Germanien«. Die deut-

schen Frauen retten das Erscheinen der Götter, damit es ein Ereignis der Geschichte bleibt, dessen Augenblick freilich der Zeitrechnung sich entzieht. Die deutschen Frauen retten das Erscheinen der Götter in die Milde eines freundlichen Lichtes. Sie nehmen diesem Ereignis die Furchtbarkeit, die immer zum Maßlosen verführt, sei es in der Versinnlichung ihrer Gestalt und ihrer Stätte, sei es im Begreifen ihres Wesens. Das Eindämmen, d. h. das Verdammen des Furchtbaren ist jedoch nicht die Verschüttung des Abgründigen. Im Gegenteil. Das Bewahren der Entgegnung der Götter in ihrem Erscheinen in die Milde ihres Bildes und Anblicks ist, wie immer auch dieses Bewahren geartet sein mag, ein wesentliches Mitbereiten des Festes. Die Frauen sind genannt, weil der Dichter an das Fest denkt.

Allein im Gedicht »Andenken« werden nicht die *deutschen* Frauen genannt, sondern »die braunen Frauen« – dies erinnert eigens an das südliche Land, wo das Licht der Sonne von heftiger Durchsichtigkeit und die Glut überwältigend ist. Das Element des »himmlischen Feuers« hat hier eine eigene Feurigkeit, und der »übermütige Genius« der Menschen ist dort der Gewalt dieses Elements besonders ausgesetzt; er bedarf daher, um in ihm nicht zu verbrennen, einer besonderen Regel und Behütung. Die Entgegnung der Götter und Menschen ist im südlichen Land anders. Das Fest hat anderen Charakter.

Wenn Hölderlin »die braunen Frauen daselbst«, also die des südlichen Frankreich nennt, so stehen diese und alles, woran sie Anteil haben, d. h. alles, was mitgegrüßt wird, für die griechische Welt und d. h. für das gewesene Fest, »im alten Lande«, wo jetzt kein Bild der entflohenen Götter noch scheinen mag (»Germanien«). Der Brief an Böhlendorf vom 2. Dezember 1802 nach der Rückkehr aus Frankreich bezeugt dies klar (V, 327):

»Das Athletische der südlichen Menschen, in den Ruinen des antiken Geistes, machte mich mit dem eigentlichen Wesen

der Griechen bekannter; ich lernte ihre Natur und ihre Weisheit kennen, ihren Körper, die Art, wie sie in ihrem Klima wuchsen, und die Regel, womit sie den übermüthigen Genius vor des Elements Gewalt behüteten.«

Jetzt mag schon deutlicher werden, wem der Gruß »Geh aber nun und grüsse...« eigentlich gilt: nicht dem, was während des Aufenthaltes in Südfrankreich an Land und Leuten angetroffen wurde, sondern dem gewesenen Fest, der gewesenen Entgegnung der gewesenen Götter und Menschen des Griechenlandes.

Doch kann einer Gewesenes grüßen? Nur Solches, was noch ›wirklich‹ ist, kann doch der Gruß erreichen. Das Vergangene ist doch das Nicht-mehr-Wirkliche? Oder ist dieses Grüßen von der Art, daß es, was nicht mehr zu sein scheint, erst wieder ins Sein bringt? Erschöpft sich das Grüßen im Ab- und Wegschicken eines »Grußes«, oder ist das Grüßen eigentlich ein Wiederbringen des Gegrüßten, und nicht nur irgendeines, sondern ein ausgezeichnetes Wiederbringen, ein anfänglicheres Erstehenlassen? (vgl. oben S. 50). Und überhaupt: Ist denn das Gewesene so schlechtweg nur das Vergangene? Ist das Gewesene nicht von allem bloß Vergangenen und Vergänglichem dadurch unterschieden, daß es, *gewesen*, gleichwohl west? Das Gewesene ist das Noch-Wesende, obzwar ferne.

Wie um diese Ferne fern in ihrer Anwesenheit herauszuheben, nennt Hölderlin »die braunen Frauen *daselbst*«. »*Daselbst*« – welcher ›schwungvolle‹ ›Dichter‹ möchte es wagen, ein so undichterisches Wort wie dieses ›prosaische‹ »*daselbst*« zu gebrauchen, das für uns heute hart an die Kanzlei- und Geschäftssprache grenzt? Allein das Dichterische des grüßenden Sagens der ganzen Strophe ist so ursprünglich, daß jeder Anklang an das Prosaische weggeschmolzen ist. Überdies scheut sich Hölderlin um diese Zeit nicht mehr vor dem zunächst undichterisch wirkenden und so innerhalb der Dichtung befremdlichen Wort; denn er hat ein klares Wissen davon, daß das Un-

sichtbare und sinnlich Unzugängliche, je reiner es in seinem Wesen ruht, desto mehr auch das ihm ganz Fremde zur Art seines Erscheinens fordert. (Vgl. »Grund zum Empedokles. Allgemeiner Grund«, III, 317 ff.) Hölderlin hat jetzt erkannt, daß in einer gewissen Dichtungsart das »Bild«, d. h. das Anschauliche der Darstellung gegenüber der darzustellenden Wahrheit so entgegengesetzt, ja von ihr getrennt sein muß, daß die Darstellung sogar das Darzustellende verleugnet. Im »Bilde« läßt sich die »Empfindung«, d. h. die der Wahrheit entsprechende Stimmung gar nicht unmittelbar fassen. Vgl. auch das Bruchstück »Was ist Gott? ...« (Zinkernagel V, 149):

.... Jemehr ist eines

Unsichtbar / schiket es sich in Fremdes.

Daher wählt Hölderlin in seiner Dichtung das befremdliche Wort und mitten in der reinen »Poesie« steht dieses »daselbst«. Dies trockene »daselbst« nimmt aber alles Gesagte in die Einheit *einer* Welt zusammen, zu jener Welt, in der die braunen Frauen »auf seidnen Boden« gehen.

Wir möchten sprachlich erwarten: »auf seidnem Boden«. Da die handschriftliche Unterlage des Gedichtes nur für die letzte Strophe erhalten ist, läßt sich nicht entscheiden, ob Hölderlin so geschrieben hat, wie der Text jetzt lautet und ob, wenn er so geschrieben hat, nicht doch eine Verschreibung vorliegt. Sollte jedoch Hölderlin, was ich annehme, aber nicht unmittelbar beweisen kann, so geschrieben haben, wie wir es lesen, dann hebt der Akkusativ »auf seidnen Boden« statt des Dativs die Richtung hervor. Genannt ist nicht einfach der Boden als Untergrund des Gehens, sondern als der sich öffnende Bereich des feiertäglichen Gehens, den die Erwartenden aufsuchen, worüber hin als das ihnen und ihrem Gang Gemäße sie gehen.

Nennt der »seidne Boden« etwa den mit solchen Stoffen und Teppichen nur belegten Boden, oder ist der Boden selbst »seiden«, d. h. zart und still glänzend wie Seide, d. h. kostbar und verborgenen Reichtum in sich tragend und doch verschen-

kend? Meint der seidne Boden nicht eher die Erde, aus der und über die hin und in die zurück gehaucht ist jenes unbestimmte Zarte des ersten, nur scheu angedeuteten sprossenden Sichregens im Vorfrühling, wo alles zumal ist: verhüllte Unbestimmtheit und dennoch schon innige Entschiedenheit? Die nächste Verszeile, nur aus zwei Worten bestehend, nimmt uns die Antwort auf solches Fragen ab:

Zur Märzzeit,

Welche Zeit ist das? Die Zeit eines Übergangs. Was ist Übergang? Wir nehmen gewöhnlich die ›Übergangszeiten‹ als ›provisorische‹, als ›vorläufige‹ und deshalb vorübergehende, d. h. auf das baldige Verschwinden und Überwinden berechnete Zeiten. Der Übergang ist so gedacht nur Vorübergang; das Vorübergehende ist das Flüchtige, Bestandlose, nicht Endgültige, nicht Entscheidende, solches, worüber man alsbald und möglichst rasch hinauskommen muß. Das ist die rechnerische Vorstellung vom Übergang und Übergänglichen, welches Rechnen es stets eilig hat, das Jeweilige hinter sich zu bringen und fortzuschreiten.

Allein ist der Übergang nur das übereilte Weg von dem einen und das rasende Hin zu dem anderen und in dieser Weise weder das eine noch das andere, sondern nur das fortgesetzte ›Und-so-weiter‹? Ist Übergang nicht auch und nicht zuerst Hinübergehen auf die andere Seite, wobei dann die eine Seite, von der der Gang herkommt, im Übergang nicht einfach verlassen, sondern in eigentümlicher Weise mitgenommen wird? Übergang als Hinübergehen und Herübergrüßen –?

Wiederholung

Die zweite Strophe des Gedichtes »Andenken« nennt in der Vollendung des Grußes die Frauen. Sie sind genannt, weil der Dichter an die Feiertage denkt. Diese denkt er, weil er das Fest

denkt, das Ereignis der Entgegnung der Menschen und der Götter. Das Fest, so verstanden, ist der Wesensgrund der Geschichte.

Im Gruß werden aber »die braunen Frauen daselbst« genannt. Die südlichen Feiertage sind gemeint. Das südliche Land steht für das Griechenland. Das griechische Fest, die im Griechentum gewesene Entgegnung der Menschen und Götter, wird begrüßt. Wenn das Grüßen darin sein Wesen hat, das Gegrüßte sein zu lassen in dem, was es ist, dann hebt dieses Grüßen das gewesene Fest als das gewesene in sein Wesen. Weshalb dies und wozu? Nur um einem Vergangenen in ungemäßer Trauer nachzuhängen, dorthin wegzuflüchten und darüber die gegenwärtige Not zu vergessen und dem Kommenden schon durch das Ausweichen zuwider zu handeln und zuwider zu sein? Weshalb und wozu dieser Gruß an das Gewesene?

Wir tun gut, statt sogleich dieser drängenden Frage nachzugehen, erst noch deutlicher zu sehen, *wie* das gewesene Fest begrüßt wird, von dem unmittelbar ja gar nicht die Rede ist. Wir finden statt dessen nur die nicht weiter »motivierte« Ausmalung einer Szenerie, die man fast »romantisch« nennen möchte. So scheint es wenigstens. Aber wir dürfen Hölderlins Dichtung weder der »Romantik« noch der »Klassik« zuweisen. Wir müssen einsehen lernen, daß solche Einfächerungen vielleicht für die Förderung des Wissenschaftsbetriebes und zur Vermehrung der gelehrten Kontroversen sehr dienlich sind, in Wahrheit aber eine Irreführung bleiben. Zum Schluß sieht es dann so aus, als sei Hölderlin nur gewesen, damit über das Verhältnis von Klassik und Romantik und deren Abwandlungen und Vermischungen wissenschaftlich gestritten und durch solchen Streit die Wissenschaft im »Fortschritt« gehalten werden könne.

Fragen wir, wie hier das Gegrüßte begrüßt sei, dann fragen wir nicht nach den »poetischen« Formen und »Stilmitteln« aus Neugier für die Dichterwerkstatt Hölderlins. Wir fragen, nach welchen Hinsichten das Gegrüßte im Gruß offenbar wird und was es als das so sich Offenbarende ist.

Daß das Gegrüßte und der Gruß in ihrem Wesen ganz einfach sind, verlangt zu seiner Entsprechung auch ein einfaches Hören. Weil jedoch wir, die wir hören und hören lernen sollen, seit langem schon in ein ungeprüftes Vielerlei verstrickt sind, können wir das Einfache nicht unmittelbar einfach vernehmen, ohne wesentlichen Täuschungen zum Opfer zu fallen, indem wir das uns gerade Geläufige schon für das Einfache halten. Deshalb verlangten die einfachsten Verse die weitesten Umwege der Auslegung. Aber was dabei erörtert wird, darf doch nie als der Versuch mißdeutet werden, der Dichtung ein System der Metaphysik unterzulegen. Das nächste uns hier aufgebene Denken besteht eher darin, uns aus den Verstrickungen in das metaphysische Erklären hinauszudenken. Solange freilich die Dichtung ein Jagdgebiet der wissenschaftlichen Forschung ist, wird der Weg zum Wort auch als weitester Umweg noch oft vergeblich sein. Denn alle ›Wissenschaft‹ beruht auf der Metaphysik. Dennoch müssen wir hören lernen:

An Feiertagen gehn
Die braunen Frauen daselbst
Auf seidnen Boden
Zur Märzenzeit

Welche Zeit ist das? Sagt uns die Nennung dieser Zeit etwas über das Gegrüßte, sofern das gewesene Fest begrüßt wird?

Märzenzeit ist eine ›Übergangszeit‹. ›Übergang‹ meint hier nicht das bloß Vorübergehende und Flüchtige. ›Übergang‹ lautet für uns hier wie *Hinübergang* auf die andere Seite, doch so, daß die Seite, von der der Gang herkommt, nicht einfach zurückgelassen und in die Vergessenheit abgedrängt wird.

29. Übergang als Versöhnung und Ausgleich

So ist denn der Übergang nicht das Weg von Einem und das Fort zum Anderen, sondern die wesentliche Art des Zueinanderkommens des Einen und des Anderen. Übergang ist nicht

das Vorübergehen, sondern das in sich gesammelte Bleiben, das Eines und das Andere einigt und so beide aus ihrem bleibenden Wesensgrund hervor-gehen und in ihm allererst bleiben läßt.

»Märzenzeit« ist Übergangszeit. Sie hat nichts Gewaltsames und Eiliges und nicht das Wegstoßende. In einem verborgenen Innehalten ist alles, Winter und Sommer, wie versöhnt. Das zögernde Innehalten ist jedoch auch nicht Stillstand, sondern ein einziges Steigen und verhülltes Hervorkommen: die Versöhnung der Härte und Starre des Winters mit der Gelöstheit und Kraft des Sommers. Versöhnung ist ein Ausgleichen; aber Ausgleich ist nicht nur ein Gleichmachen nach der Art der Ein-ebnung von allem in die eine leere und unterschiedslose Selbige-keit. Versöhnung ist auch nicht Niederschlagen und Beseitigen des Streites, sondern Freigabe der Streitenden in das je eigene Recht ihres Wesens. Der wahre Ausgleich stellt die Streitenden in das Gleiche ihres Wesens zurück. Ausgleich bedeutet, daß jedes gleichanfänglich in die Ruhe seines Wesens gebracht und dort ausgetragen wird, damit es aus dieser Wesensruhe die Kraft empfängt, das Gegenwesen anzuerkennen und in solcher Anerkennung erst auch sich selbst ganz zu finden. Sich-selbst-finden ist aber niemals das eigensinnige Auf-sich-allein-pochen, sondern Hinübergehen aus dem Eigenen zum Fremden des Anderen und Herübergehen aus diesem anerkannten Fremden ins Eigene. Ausgleich ist Hinüber- und Herübergehen, ist Übergang.

Zur Märzenzeit,
Wenn gleich ist Nacht und Tag,

Alle Worte meinen hier, ohne daß das Eigentliche ausdrücklich gesagt wird, Übergang und Ausgleich im wesentlichen Sinne: die Zeit, da »gleich ist Nacht und Tag«. Wir gebrauchen gewöhnlich die Wortfolge »Tag und Nacht«. Das bedeutet: wir sprechen gewöhnlich vom Tag aus, als sei er das »Positive« und die »Nacht« das »Negative«. Hölderlin sagt: »Wenn gleich ist Nacht und Tag«, und er sagt so nicht etwa »des Reimes we-

gen«, da dieses Gedicht gleich den Hymnen die ›Reime‹ nicht kennt. »Nacht und Tag« nennen die Zeiträume des Dunkels und der Helle, des Verschlissenen und Geöffneten, des Verborgenen und Enthüllten, des Fernen und Nahen. Aber alles dies in Bezug auf die Entgegnung der Götter und Menschen, also im Hinblick auf das Fest.

30. Die »Nacht«: Zeit-Raum des Denkens an die gewesenen Götter. Übergang in der Aufnahme des Untergangs und Vorbereitung des Aufgangs

Die Nacht aber ist für Hölderlin nicht einfach nur ein ›Bild‹ für die Abwesenheit der Götter, sondern die Nacht ist der Zeit-Raum des ganz eigenen Bezugs zu den Göttern und vor allem zu dem, was das Entgegenkommen der Götter und Menschen trägt und bestimmt. Nacht ist der Zeit-Raum des trauernden Gedenkens, des Denkens *an* die gewesenen, aber nicht vergangenen Götter. Nacht ist der Zeit-Raum eines einzigartigen Wachens, das zwar Schlummer und Weggelassen in den Schlaf allzugen befallen möchten, ohne es doch überwältigen zu können. Das Denken an die Gewesenen und so noch Wesenden denkt an die Ferne; aber diese Ferne ist geheimnisvoll, weil sie als Ferne zumal in sich birgt das Gewesene und das Kommende. Jedes verweist je zugleich mit in das Andere und dies vollends dann, wenn weder über die Ferne des Gewesenen noch über die Ferne des Kommenden schon die Entscheidung gefallen, sondern nur Ferne ist. Das Entfernte solcher Ferne birgt die Nacht in sich; keineswegs das Entfernte im Sinne des Beseitigten und des bloßen Weg und Fort.

Die Nacht ist nicht negativen Wesens. In den Schein des Negativen fällt sie nur, wenn wir gleich wissen- und besinnungslos dem bloßen Tag oder der bloßen Nacht uns überlassen. Die Nacht übernimmt in Wahrheit die Dämmerung des Abends in den Untergang und bringt die Dämmerung des Morgens in den Aufgang. Untergang ist nicht bloßes Verschwinden und Ver-

enden. Untergehen im geschichtlichen Sinne kann nur, was sich als Wesenhaftes der Gewesenheit anheimzugeben vermag. Untergehen kann nur das Große; das Kleine geht nie unter; es dauert entweder weiter oder es verendet nur. Die Nacht übernimmt den Untergang und nimmt ihn in ihre Verwahrung, denn sie ist Vorbereitung des Aufgangs. Die Nacht nachtet nur als Nacht, wenn sie Aufnahme des Untergangs und Vorbereitung des Aufgangs zugleich und so die Wesensfülle des Übergangs ist.

Wenn zur Märzzeit gleich ist Nacht und Tag, dann will das sagen, daß die Nacht, die dem Tag voraufgeht, bereit geworden ist, dem Tag und dem Tagwerden im Übergang den Vorrang zu lassen, ohne doch ihr Anderes aufzugeben, Gewesenes für den Tag zu bewahren. Der Wesensausgleich zwischen Nacht und Tag bringt beide nicht zum Verschwinden, sondern jedes je in sein eigenstes Wesen und beide wechselweise in die Einheit des Zugehörens.

»Wenn gleich ist Nacht und Tag«, das meint nicht eine quantitativ bestimmte astronomische Konstellation, sondern ist das verhüllende Wort von höchstem anfänglichem Ausgleich. In der Frühjahrs-Nacht-und-Taggleiche ist die Nacht der reinste Übergang zum Tag und der Tag steht vor dem Beginn seines übersteigenden Aufgangs. Diese Gleiche ist der Gipfel der reinen Wesensgewährung. Dieser höchste Ausgleich ist das Kennzeichen des Wesens des Festes, des Ereignisses der Entgegnung der Götter und der Menschen.

31. Das Sichschicken der Götter und Menschen in das Schickliche. Das Schickliche und das Schicksal

Freilich dürfen wir uns die Götter und die Menschen nicht vorstellen als vorhandene Wesen, die neben anderem auch vorkommen, um zuweilen in einem leeren, an ihnen selbst unbeteiligten Zeit-Raum einander zu begegnen. Götter und Mensch sind, aber sie sind in der Weise, daß sie sich schicken in

das Schickliche. Das Schickliche meint hier jedoch keineswegs das, was einer Vorschrift oder Regel oder einem Brauch entspricht. Hölderlin gebraucht das Wort »das Schickliche« in einer wesenhaften Bedeutung. Das Schickliche ist zunächst das, was sich gehört im Sinne der Wahrung der Zugehörigkeit ins Wesen. Das Schickliche ist dann eigentlich das Gehörige selbst. Aber das Gehörige nicht als eine irgendwo verzeichnete, nur auf Befolgung und Nichtbefolgung wartende Vorschrift. Das Gehörige als das Schickliche ist das, was über das Sichgehörigende verfügt und es so fügt, daß alles, was im Wesen bleiben soll, dieser Fügung sich fügen muß.

Sich schicken in das Schickliche ist nicht einfach das Sichabfinden mit dem Unvermeidlichen. Denn das Schickliche ist ja gerade das Vermeidliche und sogar zumeist Gemiedene. Sich schicken in das Schickliche heißt, sich in den Gang zum eigenen Wesen und zur Findung dieses Wesensraumes hinaussenden, das eigene Seinkönnen vorausschicken und darangeben an die Gunst und Ungunst, das Schickliche zu finden oder nicht. Dieses aber, das Sich-hinaus-schicken in den Fund oder Verlust des zugeschickten und sich-schickenden Schicklichen, dies allein heißt, im »Schicksal« stehen.

Allzu oft heißt uns das Schicksal »blind«, nur weil wir selbst verblendet sind und das Schicksal nach unseren Berechnungen verrechnen, indem wir es als das bloß Unberechenbare und »Zwangsläufige« ausgeben. Unberechenbar ist es gewiß. Aber Unberechenbarkeit ist zugleich auch keine gemäße Bestimmung des Schicksals. Begegnen wir ihm nur als dem Unberechenbaren, dann verbleiben wir in der Haltung des Rechnens, auch wenn wir dabei keine Zahlen verwenden.

Das Schicksal ist die Weise, wie das Gehörige und d. h. das Zusammengehörige in den Einklang und Ausgleich geschickt oder aber im Unausgeglichene gelassen wird. Schicksal ist zugleich die Weise, wie diejenigen, die sind, indem sie sich in ihr Wesen eigens schicken, das Schickliche finden und behalten und so dem Zugeschickten und Schickenden sein Wesen

lassen, seinem Walten Recht geben und so erst das Rechte empfangen.

32. Auffassung des Schicksals im rechnenden Denken der Metaphysik und »Schicksal« im Sinne Hölderlins

Unser rechnendes Denken, aber vielleicht überhaupt alles bisherige abendländische Denken seit der Vorherrschaft der platonischen Philosophie, das metaphysische, hält sich an den einen Strang der Reihenfolgen von Ursache und Wirkung. An ihm wird alles Seiende als das Wirkliche-Wirkend-Gewirkte aufgereiht. Was nicht Wirkung ist, ist Ursache und umgekehrt.

Die christlich bestimmte Metaphysik und das durch die Metaphysik sich beweisende Christentum denken alles aus dem Bezug auf eine erste oberste Ursache, die den Welt- und Naturlauf voraussieht und vorausbestimmt. Kennzeichen dieses rechnenden, planenden Denkens der Metaphysik sind die Begriffe der ›Prädestination‹ und der ›Vorsehung‹. Im Rahmen dieses Denkens gilt das Schicksal entweder als eine Art Ursache, die im Undurchschaubaren der Vorsehung wirkt, oder der Name Schicksal steht für die Wirkung einer so wirkenden Ursache. ›Das Schicksal‹ gilt uns dann als eine ins Dunkel gehüllte Ursache, durch die die einzelnen ›Schicksale‹ bewirkt werden. So kann es sein, daß das Wort ›Schicksal‹ dazu mißbraucht wird, die Gedankenlosigkeit und die Flucht vor der Besinnung zu decken, indem wir es dabei bewenden lassen, zu vermerken, das und das sei eben ›Schicksal‹. Das klingt noch großartig und ist maßlos leer und nichtig; das klingt wie Ehrfurcht und ist vielleicht nur hilfloser Nihilismus.

Aber das Wesen des Schicksals besteht nicht darin, eine unaßliche Ursache für überraschende Wirkungen zu sein. »Schicksal«, streng im Sinne Hölderlins gedacht, ist das, was durch das Fest zum Ausgleich kommt und deshalb nicht notwendig das Ausgeglichenene ist, aber auch nicht das Ausgleichende. Das bisherige Denken entbehrt der zureichenden Be-

griffe und Bereiche, um Hölderlins Wort »Schicksal« zureichend nachzudenken. Hölderlin selbst nennt den Wesensbereich und den Wesensgrund des Schicksals, wenn er das Wort »Innigkeit« sagt.

Das Fest und das Schicksal gehören in eins zusammen. Schon daraus erkennen wir, wie äußerlich unser Meinen bleibt, wenn wir das Schicksal zwar anerkennen, aber es doch nur als eine bloße dunkle Macht in der Ebene der Ursache-Wirkungsbeziehungen auftreten lassen. In Wahrheit liegt dieser Meinung die Vorstellung zugrunde, der Mensch sei ein Wesen, das im Umkreis einiger »Freiheitsgrade« sich selbst und das Seinige zwar lenken könne, im Übrigen aber dem Ablauf des Zwanges unabänderlicher Ursache-Wirkungsverhältnisse ausgeliefert sei. Diese Vorstellung vom Menschen ist in ihrem Gesichtskreis richtig; aber der Gesichtskreis selbst, in dem hier der Mensch überhaupt zur Erfahrung kommt, ist armselig. Daß die Metaphysik in diesem Gesichtskreis sich bewegt und alles Seiende auf die zwei Bezirke der Naturgesetzlichkeit und der Freiheit der Person (der menschlichen und göttlichen) verteilt, muß uns in dem Augenblick zu denken geben, da wir einsehen, daß hier die Freiheit auch nur als eine Art von Kausalität gedacht wird; die Auslegung des Seienden aber nach Ursache und Wirkung ist die im metaphysischen Sinne technische.

Die schrankenlose Herrschaft der modernen Technik in jeder Ecke dieses Planeten ist nur die späte Folge einer sehr alten technischen Auslegung der Welt; welche Auslegung sonst Metaphysik heißt. Der Wesensursprung der neuzeitlichen Technik liegt im Beginn der Metaphysik bei Platon. Diese neuzeitliche Technik erfährt ihre letzte metaphysische Rechtfertigung durch jene Metaphysik, die sich wissentlich als die Umkehrung des Platonismus begreift, durch die Metaphysik des Willens zur Macht, die Nietzsche gedacht hat. Die Unterscheidung von Naturgesetzlichkeit und Freiheit ist in Wahrheit eine technische und d. h. eine solche, in der schon das Sein selbst nicht mehr aus seiner Wahrheit zum Wort kommt.

Wenn wir dagegen das Schicksal und das Geschick aus dem Hinblick auf das Ereignis des Festes denken und d. h. in der Richtung auf das erfragen, was diesem Ereignis selbst sein Wesen gewährt, dann wird uns das Schicksal zwar nicht »begreiflicher« im Sinne des wissenschaftlichen Erklärens, aber sein Wesen wird uns würdereicher und geheimnisvoller. Das Sich-schicken in das Schicksal verlangt anderes von uns als das bloße Sichergeben in das unvermeidliche Wirken von unbekannten Ursachen, wogegen wir, d. h. unsere Technik machtlos sind. Indem das Schicksal anderes, d. h. Höheres uns abfordert, schickt es uns selbst in eine ursprünglichere Bestimmung und Fülle unseres Wesens.

33. Das Fest als ausgleichende Weile für das Schicksal

Das Fest ist für Hölderlin Grund und Wesen der Geschichte. Alles Stehen im Schicksal ist geschichtlich. Das Ereignis des Festes bringt als höchster Ausgleich alles Sich-schicken und alles Schickliche und damit das Schicksal in einen Einklang. Das Fest ist der Zeit-Raum und das Wesensgefüge des innigsten Ausgleichs, da Jegliches »ist, wie es ist«. Wenn Jedes ist, wie es in seinem Wesen ist, dann ist das Wahre (»Die Titanen IV, 209 f., V. 51 ff.; »Mnemosyne«, IV, 225, V. 18 f.).

Im Fest ereignet sich die Weile, in der das Schicksal verweilt, sofern das Schickliche, Eines zum Anderen, sich gefunden und erfüllt hat. Die schon angeführte Stelle aus der Hymne »Der Rhein« lautet vollständiger:

Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter
Es feiern die Lebenden all,
Und ausgeglichen
Ist eine Weile das Schicksaal.

Feiertage sind die Vortage des Festes, die Vorzeiten des höchsten Ausgleichs. Feiertage sind die Nachtwachen für das Schicksal. Eine Weile ist das Schicksal ausgeglichen. Sonst und

die meiste Zeit ist es also unausgeglichen: Menschen und Götter und jene, die die Schickung und das Schickliche ihrer Entgegnung vorbereiten und auslegen, finden sich zumeist nicht in das Schickliche. Wir sind daher versucht, zu sagen: eine Weile *nur* ist ausgeglichen das Schicksal. Das ›nur‹ bezeichnet uns dann die Einschränkung und Verkürzung der Dauer, den Mangel des Dauerhaften und so die Unvollkommenheit alles ›Wirklichen‹. Schon sind wir wiederum beim Rechnen und setzen unsere eigensüchtigen Wünsche als den Maßstab der Weile, des Verweilens, der Dauer und des Bleibens. Wir suchen allzugern das eigentliche Bleiben in dem nie abreißenden Fortdauern. Aber vielleicht ist das endlose ›Und-so-weiter‹ die ordinärste Form der Dauer. Vielleicht ist diese Art von Dauer gewöhnlich nur deshalb unter allem Wünschbaren ausgezeichnet, weil das so Fortdauernde von uns selbst nichts fordert. In der Tat: nur das Gewöhnliche im Sinne des Genutzten und Gebrauchten, aber nicht Angeeigneten, dauert nach der Art des leeren Und-so-weiter. Nicht so das Ungewöhnliche, will sagen, das Einzige.

Das Einzige hat auch seine einzige Art des Bleibens. Es ist jene Weile des Festes, worin nicht Einschränkung und Mangel, sondern die Überwindung aller Schranken des Gewöhnlichen und der Reichtum des Wesenhaften beschlossen liegt. Vielleicht stehen wir vor der fernen Bestimmung, ein lang eingefahrenes Denken, das zum Rechnen geworden ist und in der Ewigkeit des Andauerns die höchste Wirklichkeit sieht, von Grund aus ›um-zudenken und das Wesen des Seins aus der anfänglichen »Zeit« und Weile zu erfahren.

Vielleicht ist dieses andere Denken eine Wandlung, der gegenüber alle ›Revolutionen‹ zur blinden Hilflosigkeit der losgelassenen Machenschaft eines grundlosen Menschentums herabfallen, weil sie sich im Umwälzen nur bedingungslos in das Bisherige fortwälzen und verstricken.

Das höchste und eigentliche Bleiben ist nicht das Andauern im Fortgang des Und-so-weiter, sondern die Weile des Einzigen.

Aber Einziges ist »nur« als das Anfängliche. Jeder Anfang ist einzig. Aller Fortgang verstreut in das Mehrere und läßt ein Mehrerlei zurück, und dieses fordert stets das Eingehen auf das Verstreute. Dies macht die Zerstreuung zur Gewohnheit. Der Verstreutung kann unter Beibehaltung des Vielerlei als des Maßgebenden nur durch die Verrechnung gewehrt werden. Das Zerstreute und Verstreute gibt aber auch die Chance, stets weiter zu gehen und so das Und-so-weiter sogar in seiner Notwendigkeit zu bestätigen und so ins einzige Recht zu setzen.

Der Anfang bleibt, indem er je eine Weile ist und in dieser Weile die Unerschöpflichkeit des Einzigen verschließt. Die Zeit des Festes ist die Weile. Deshalb muß schon der Vortag des Festes der Weile entsprechen. Der Feiertag ist ein eigenes, aus dem Fest her und nur aus ihm gestimmtes Verweilen. Dieses Verweilen ist grundverschieden von der bloßen Unterbrechung der Arbeit. Die Zeit des Verweilens ist ein Erwarten, ist schon eine Art des Übergangs, ist Märzenzeit.

*34. Der Übergang vom Gewesenen des Griechenlandes
ins Künftige: Die verhüllte Wahrheit
der Hymnendichtung*

Zur Märzenzeit,
Wenn gleich ist Nacht und Tag
Und über langsamen Stegen,
Von goldenen Träumen schwer,
Einwiegende Lüfte ziehen.

»Und über langsamen Stegen« – »langsame Stege« – »Stege«. Wir wunderten uns schon in der ersten Strophe, daß dort unter den vielen Dingen, die leicht aus einer menschlichen Landschaft zu berichten sind, gerade »der Steg« und sein »Hingehen« genannt wird. Und jetzt noch einmal »Stege«, sogar so, daß eigens von »Stegen« gesagt wird. Aber wundern wir uns jetzt noch über die Nennung der Stege, da wir wissen, oder,

streng genommen, vielleicht ahnen, daß hier und wie hier der Übergang gedichtet wird; das Hinübergehen: »Märzenzeit« – »Ausgleich«... Es wäre eitel und irrig, wenn wir uns jetzt nicht mehr wunderten, statt erst der Verwunderung darüber allen Raum zu geben, daß die Stege genannt sind und was sie wohl sagen. »Stege« sind uns jetzt wohl nicht mehr vorkommende Dinge, unter anderen auch erwähnt; sie sind als in die Zeit der Feiertage zur Märzenzeit gehörig genannt. Und dies so, daß sie genannt sind als das, worüberhin »einwiegende Lüfte ziehen«.

»Lüfte«? Hörten wir davon nicht bereits? Vom Wind, dem Boten des Grußes? Jetzt aber gehören die »einwiegenden Lüfte« zu dem, was begrüßt wird. Auch das Gegrüßte ist gleichwie der grüßende Dichter im Bereich der Lüfte. Aber jetzt sind es »einwiegende Lüfte«, nicht der scharfe, die Augen wacker machende Nordost. Das begrüßte Land ist ja auch das andere Land, eigentlich das Griechenland, wo alles und vor allem der Grund von allem, das Fest, anders ist. Wie es ist, das sagt der grüßende Dichter, indem er im Grüßen das Gegrüßte sein läßt, was es ist. Aber das Gegrüßte scheint so zu sein, daß es jetzt ein Sagen fordert, das eher verhüllt, als daß es einfach das Gemeinte unverhüllt zeigt.

Erneut bedarf es hier einer Zwischenbemerkung, damit wir uns weder im Hören des Gedichtes noch in der ›Auslegung‹ versehen. Denn wir nähern uns jetzt der Mitte des Bereichs der Dichtung, wo das ›Auslegen‹ am wenigsten auf ein Resultat gebracht werden kann, das wir in einer Formel oder in einem Satz niederlegen dürften, um, damit versehen, einen Bescheid über die ›Meinung‹ des Dichters zu haben.

Und über langsamen Stegen
Von goldenen Träumen schwer,
Einwiegende Lüfte ziehen.

Bei einem anderen ›Dichter‹ möchten diese Verse, falls sie überhaupt dort möglich wären, für eine ›poetische Beschrei-

bung« einer »idealen Landschaft« gelten. Nicht so hier, wo ein Gegrüßtes durch den Gruß offenbar wird, so daß es zugleich zum grüßenden Dichter herüberwinkt. Darin liegt: das im Gruß Genannte ist, obgleich es vom fernen Land gesagt wird, dennoch, wenn auch gewandelt, dem Grüßenden zugesagt.

Das Gesagte hat einen doppelten, ja sogar einen dreifachen Sinn: es meint das begrüßte Land selbst und dessen Geschichte, es meint zugleich als das Gewesene vordeutend die gewandelte Art des Künftigen und es meint überdies, ja eigentlich, den Übergang vom Gewesenen in das Künftige. Dies alles gilt nicht nur von dieser Stelle dieses Gedichtes, sondern vom ganzen Gedicht, ja von der Hymnendichtung.

Aber diese Stelle dieses Gedichtes ist dennoch ausgezeichnet. Die Verse klingen wie ein verschwebendes Sich-ergehen in reinen Bildern und sind wie eine Rosenranke, die nur zufällig noch um den eigentlichen »Inhalt« geschlungen zu sein scheint. Dabei verschließen diese Verse doch die eigentliche Wahrheit der Hölderlinschen Dichtung. Ihre verborgene Fülle, die das rein Einfache ist und das für den Dichter Entschiedene, diese verborgene Fülle der Dichtung und ihre klare Schönheit lassen wir am ehesten unangetastet, wenn wir, beschränkt auf unser Vermögen, die einzelnen Worte nüchtern bedenken. Ihre dichterische Wahrheit tragen sie ohnedies in sich und sie bedarf nicht des eitlen Versuches, sie durch Anmerkungen steigern zu wollen. Dies einzuschärfen ist immer wieder nötig, damit wir nie den Abstand zwischen den versuchten Bemerkungen und dem Gedicht verkennen.

Wiederholung

- 1) Die Herkunft des gedichteten Übergangs. Die in den Übergang gerufenen »Halbgötter«. Hegel und Hölderlin

Die Feiertage sind die Vortage des Festes und so in Wahrheit die Nachtwachen für das Schicksal. Daher werden die Feier-

tage zusammengenannt mit der »Märzenzeit, / Wenn gleich ist Nacht und Tag«. Märzenzeit ist Übergangszeit. Übergang meint hier nicht das bloß Vorübergehende, sondern den Hinübergang auf die andere Seite. Hinübergang ist nicht bloßer Fortgang, sondern Herübergrüßen. Übergang ist das, worin im Hin und Her beide Seiten, die einander entgegenstehen, erst sich finden und aus ursprünglicher Einheit sich sammeln, um von dieser anfänglichen Einheit die Wesensbestimmung zu erhalten.

Doch wenn wir auch den Übergang so denken, geraten wir oft noch in die Gefahr, sein Wesen zu verkennen. Der Grund dafür liegt darin, daß unser Denken allzuleicht dinghaft bleibt und ins Dinghafte sich rettet. Für das dingliche Vorstellen ist dann der Übergang als Hinüber- und Herübergang doch nur das Nachträgliche, was zwischen zwei vorhandenen Seiten vermittelt, gleich als ob diese sonst und zuvor für sich Bestand hätten.

Wesentlich gedacht und zugleich wieder vergrößernd gesagt, gilt jedoch dies: der Übergang ist das Erste und läßt erst das, von woher, und das, wohin er Übergang ist, im Übergehen und aus ihm entstehen. Deshalb schwebt auch der Übergang nicht im Leeren, er ist selbst noch ein Entspringendes. Die Brücke ist hier kein Ding, das von einem schon vorhandenen Ufer zum anderen auch schon vorhandenen Ufer geschlagen wird, sondern »die Brücke« senkt sich, ganz zugleich und in einem den Strom überschwingend, über diesen und macht so Ufer erst zu Ufern und öffnet das Offene eines Herüber und Hinüber. Je höher die Höhe, aus der sich die Brücke senkt, umso überbrückter und näher sind die Ufer. Ihre Entfernung bemißt sich nicht nach dem Abstand vorhandener Seiten, sondern nach der Höhe der Herkunft des Brückenschwunges.

Die hier waltenden, dem dinghaft rechnenden Denken zunächst befremdlichen Bezüge wurden schon gestreift beim Hinweis auf das Wesen des Grüßens. Dort sagten wir: die Grüßenden können sich nur grüßen, wenn sie selbst schon Gegrüß-

te sind, d. h. zuvor schon in das Herüber- und Hinüberschweben der Brücke aufgenommen sind und aus ihrem Schwung die Herkunft haben. Weil Hölderlin, wenn auch nicht in der hier versuchten begrifflichen Prägung, den Übergang so wesentlich denkt, deshalb hat das Übergängliche für sein Dichten einen eigentümlichen und in sich verschlungenen Reichtum.

Übergang ist die Entgegnung von Menschen und Göttern: das Fest. Übergang ist aber auch der Hinübergang vom gewesenen Fest zum künftigen. Übergang ist so ein Übergang von Übergängen. In diesem Reich des Übergänglichen ist daher überall zuerst das ›Zwischen‹ das Wesentliche. Hier sind daher auch Jene, die dieses ›Zwischen‹ übernehmen, vollziehen und austragen, die zuerst Gerufenen. Das sind die, die nicht mehr nur Menschen, aber auch noch nicht Götter sind. Hölderlin nennt sie die »Halbgötter«. Ihre Wesensgestalt ist zu verschiedenen Zeiten verschieden. Daß aber Hölderlin überall, wo er das Reich des Heiligen denkt, zuerst und ständig die Halbgötter denkt, das spricht er selbst aus in der Hymne »Der Rhein«. Die Angel, in der sich diese Dichtung dreht, ist der Beginn ihrer zehnten Strophe, wo Hölderlin sagt (IV, 176 f.):

Halbgötter denk' ich jetzt
Und kennen muss ich die Theuern,
Weil oft ihr Leben so
Die sehnende Brust mir beweget.

Wir könnten in einer wesensgerechten Abwandlung des Hölderlinschen Spruches »alles ist innig« auch sagen: Alles ist Übergang.

Übergang ist Versöhnung und Versöhnung ist jener Ausgleich, der nicht gleichmacht in der Ebene des Unterschiedlosen, sondern jedem das Gleiche, nämlich sein Eigenes zuteilt nach den gleichen Maßen des je eigenen Wesens. Mit dieser Erläuterung des Wesens vom Übergang gelangen wir, wenn wir alles formal nehmen und nicht das Übergehende selbst und sein Reich mitbedenken, in die Nähe der Metaphysik Hegels.

Der Satz »Alles ist Übergang« könnte als Umschreibung des Grundsatzes der Metaphysik Hegels genommen werden. Alles Sein und jede Wirklichkeit ist Werden, ein Satz, der in der Metaphysik Nietzsches wiederkehrt, freilich mit ganz anderer Bedeutung und doch aus engstem Zusammenhang mit der Metaphysik des deutschen Idealismus. Man hat denn auch versucht, Hölderlins Dichtung auf das Denken Hegels zu gründen, ein Versuch, der sich unmittelbar aufdrängt, wenn wir bedenken, daß beide Freunde sich nicht nur in ihrer Studienzeit, sondern in der entscheidenden Zeit der Reife während der Frankfurter Jahre in ihrem Denken und Wollen nahe waren. Dennoch hat der selbe Satz »Alles ist Übergang« für Hegel und Hölderlin einen grundverschiedenen Sinn; die Verschiedenheit betrifft nicht nur zwei metaphysische Grundstellungen, vielmehr unterscheidet sie so, daß Hegels Grundstellung noch metaphysisch, diejenige Hölderlins nicht mehr metaphysisch ist. Von der rechten Einsicht in diese Zusammenhänge, die nichts mit historischem Vergleichen zu tun hat, hängt die künftige Aneignung der Dichtung Hölderlins ab.

2) Das Schickliche für Menschen und Götter ist das Heilige.

Das Schicken der Fuge als sein-lassen

Da, wo unser Nachdenken jetzt sich aufhält, müssen wir zunächst den Übergang bedenken im Sinne der Entgegnung der Menschen und Götter. Übergang und Ausgleich, zusammen genannt mit den »Feiertagen«, meinen das, was diese vorbereiten: die Entgegnung der Menschen und Götter, will sagen das Fest. Die im Fest Sich-Entgegnenden verlieren sich weder in einer wesenlosen Vermischung, noch bleiben sie in der Starre eines bloßen Gegenüber stehen, vielmehr tragen sie sich wechselweise und über das Entgegnende hinaus je das eigene Wesen zu. Dies aber geschieht so, weil weder die Menschen noch die Götter von sich aus die Entgegnung betreiben dürfen noch bewirken können. Beide sind zuvor, und zwar jedesmal ver-

schieden, zu ihrem Entgegnen bestimmt durch das Heilige, das Menschen und Götter in ihren Wesensstand schickt. Als dieses Schickende ist das Heilige für Götter und Menschen das Schickliche. Die Schickung fügt die Bezüge des Heiligen zu den Menschen und zu den Göttern, die Bezüge der Götter und der Menschen zum Heiligen, die Bezüge der Menschen und Götter zueinander und die Bezüge dieses Zueinander selbst zum Heiligen.

Die Einheit und Einfachheit dieser ursprünglichen Bezüge ist die Fuge, die alles fügt und Jegliches bestimmt, was der Fug ist. Die Fuge nennen wir das Seyn, worin alles Seiende west. Die Fügung der Fuge ist Freilassung ins Wesen, aber zugleich Loslassung in die Möglichkeit des Unwesens. Freigabe ist Zulassung des Unfugs.

Fügung und Schickung sind nicht Bewirkung, und wenn wir sie so denken, fassen wir nicht ihr Wesen. Doch gestehen wir dies ruhig ein, daß wir überall und stets Mühe haben, das Sein selbst zu wissen, statt immer nur Seiendes aus Seiendem am Strang der Ursache-Wirkungsbeziehung zu erklären. Immer sind wir versucht, auch das Sein noch in die Umzäumung dieses geläufigen Erklärens hereinzuzerren. Der Mensch geht seit den Jahrhunderten der Neuzeit und rast seit der neuesten Zeit, ohne es mehr zu wissen, in einer zwiefachen Umstrickung als vermeintlicher Herrscher des Seienden durch die Welt. Der eine Strick fesselt unser Verhalten und Meinen in dem Sinne, daß wir überhaupt nur auf das Seiende erpicht und dem Sein selbst entfremdet sind. Der andere Strick umstrickt die so Verstrickten noch einmal, sofern der Mensch das allein geschätzte Seiende nur als Seiendes gelten läßt, wenn es das Wirkliche ist und d. h. ein Gewirktes oder Wirkendes und von ihm Bewirkbares oder doch auf ein Wirken hin Erklärliches.

Wie soll der Mensch da, also verstrickt, noch freien Gemüts und offenen Auges dies vernehmen, daß etwas sein kann, ohne daß es wirkt und Gewirktes ist, daß Anderes mit-ist, ohne durch Anderes gewirkt zu sein und in solcher Gewirktheit das

Sein zu erschöpfen. Wie soll der Mensch bei solcher Verstrickung sich darauf besinnen, daß alles Sein und Mitsein ein Sichfügen in den Fug des zugewiesenen Wesens ist. Daß der Fug nichts tut und am Seienden sich nicht zu schaffen macht, sondern es fügt, indem er das Seiende sein läßt. Dieses Lassen und Überlassen gibt das Zeichen für das hier waltende Geheimnis, daß Fügung nicht in Bewirkung besteht. Nur wenn wir lange und langsam das Seyn bedenken, kommt zuweilen ein Licht über diese Bezüge. Aber Manches davon können wir schon in günstigen Augenblicken im Umkreis des Täglichen und der geringen Dinge erkennen. Wir sagen selbst zuweilen, etwas wirke durch sein bloßes ›Dasein‹. Aber wir reden noch irr, wenn wir hier von ›wirken‹ reden; das Wesentlichere ist, daß dieses bloße Dasein gerade nicht mehr wirkt, und daß in diesem Nicht-mehr-Wirken das eigentliche Sein besteht, in dessen Wahrheit unser Mitsein mit allem Seienden ruht und daraus es entsteht.

Im ersten Anfang des abendländischen Denkens, vor der Metaphysik noch, die erst mit Platon beginnt, haben die Denker Wesentliches erkannt. Ihnen wurde klar, daß das reine Erscheinen und Aufgehen das Wahre ist; ja noch mehr, daß sogar das Nicht-in-die-Erscheinung-Heraustreten Höheres im Sein vermag als das unmittelbare Erscheinen. Heraklit sagt in einem Spruch, der unter seinen Fragmenten als das 54. gezählt wird:

ἁρμονίᾳ ἀφανὴς φανερεῖς κρείσσων.

»Die Fügung des Einklangs, die sich nicht preisgibt in das Erscheinen, vermag Höheres denn die erscheinende.«

So werden wir dahin geleitet, ernst zu machen mit dem Gedanken, daß das Sichentziehen und die Verbergung selbst das Seiende seiender sein lassen als jeder wirkende Umtrieb der Verursachung. Im weggehenden Seinlassen wird das Wahre offenkundig. In seiner Dichtung »Der Tod des Empedokles«, erste Fassung, hat Hölderlin dies für den besonderen Bereich

des menschlichen Seins ausgesprochen. Hölderlin läßt den Empedokles das Wort sagen (III, 149):

Am Scheidetage weissagt unser Geist
Und wahres reden, die nicht wiederkehren.

Im Umkreis der zweitausendjährigen, noch nirgends gebrochenen Herrschaft der Metaphysik muß es als phantastisch erscheinen, das Sein anders denn am Leitfaden von Ursache und Wirkung zu denken. Dennoch müssen wir es versuchen, wenn wir dem nach- und vordenken wollen, was Hölderlin unter den Namen Schicksal und Schickung ahnt.

3) Fügung als Loslassung in Wesenssuche und Wesensverlust. Die Irre und das Böse

Fügung ist nicht verursachender Eingriff, ist nicht das Sich-zu-schaffen-machen in der wirkenden Abänderung von Wirklichem. Fügung ist eher das Sichentziehen und Sichverbergen, das als dieses das Seiende erst sein läßt, es damit aber auch in die Zwietracht der Wesensfindung und des Wesensverlustes losläßt. Oft treiben die Menschen, dem Anschein nach sich selbst wollend, im Verlust ihres Wesens umher. Oft ist Empörung der Götter gegen das Heilige; oft ist Streit zwischen den Göttern und Menschen; oft sind die Bezüge zwischen beiden verstört. Die meiste Zeit sogar wankt alles in seinem Wesen und ist nicht im Fug; dann geht das Seiende auch in seinen äußeren Bezirken aus den Fugen. Alles Ungefüge bringt das Wirre, die Wirre schafft die Irre, und die Irre ist die Offenheit für die Tücke. Mit dem Ungefügen kommt das Bösertige ins Freie. Das Böse ist nicht das bloß moralisch Schlechte, überhaupt nicht ein Fehler und Mangel im Seienden, sondern das Sein selbst als Unfug und Tücke. Wenn der Fug nicht west, schwingen die Grundweisen des Seins, die Elemente, nicht in der Freiheit ihres Wesens. Die alten Gesetze sind aus der Geraden der Fuge gewichen, sie sind nicht lot- und nicht waag-

recht, d. h. unrecht. Darum sagt Hölderlin in einem späten Gedicht, das einen verborgenen Bezug zu »Andenken« hat und das, ohne Überschrift geblieben, beginnt »Reif sind, in Feuer getaucht . . .« dieses (IV, 71):

Aber bös sind
Die Pfade. Nemlich unrecht,
Wie Rosse, gehn die gefangenen
Element' und alten
Geseze der Erd. Und immer
Ins Ungebundene gehet eine Sehnsucht . . .

Wenn es aber so ist und solange es so ist, bleibt das Heilige auch in seiner Verbergung noch verhüllt. Dann bleibt die Führung ins Wesen aus. Dann ist kein Ausgleich.

4) Der Zeitcharakter der »Weile« und der metaphysische Begriff der Zeit

Wenn aber das Fest ist, dann ist ausgeglichen eine Weile das Schicksal. Die Weile erscheint jenem Denken, das auf Wirkungen rechnet und deren Wirklichkeit nur an ihrer Dauer mißt, als kurze Dauer. Die Weile wird als das nur Zeitweilige gerechnet, sie wird als das Flüchtige und Bestandlose dem Dauernden und Fortwährenden hintangesetzt. Aber die Weile des Ausgleichs ist die Zeit des Festes. Diese Weile läßt sich nicht mit der Uhr messen. Das dieser Weile eigene Verweilen und Bleiben ist anderer Art. Das gewöhnliche Dauern suchen wir im bloßen Fortgang des Und-so-weiter, das sogar erst dann seine Beständigkeit für erreicht hält, wenn es auf den Anfang und das Ende verzichtet hat. Die anfang- und endlose Dauer gilt so als das reinste Bleiben. Von hier aus empfangen die zwei metaphysischen Begriffe der »Ewigkeit«, die sempiternitas und die aeternitas, ihr Gepräge. Aber gleichwie das »Schicksal« im Sinne Hölderlins nicht im Rückgang auf das

Ursache-Wirkungsverhältnis gedeutet werden kann, so läßt sich auch das Wesen der »Weile« nicht aus dem seit Aristoteles festliegenden metaphysischen Begriff der Zeit fassen.

In der Weile hat das Einzige aus der Einzigkeit seines anfänglichen Wesens die gemäße Art des Bleibens. Was im Gesichtsfeld der Rechnung kurz dauert, kann doch alles Und-so-weiter des bloßen Fortdauerns überdauern in der Weise des anfänglichen, *aus* dem Anfang und *in ihn zurück* wesenden Bleibens. Die Einzigkeit der einen Weile bedarf nicht der Wiederkehr, weil sie als Gewesene jeder Wiederholung abhold ist. Die Weile des Einzigen ist aber auch nicht überholbar, weil sie in alles Künftige hinein- und diesem entgegenstrahlt, so daß alles Kommende nur in der Weile der Einzigkeit des Gewesenen seine Ankunft hat.

Das Fest ist die Weile des ausgeglichenen Schicksals. Feiertage sind die Vortage des Festes, seine Erwartungen, und daher schon von jener Weile zum verweilenden, nicht eiligen Übergang gestimmt.

Zur Märzenzeit,
Wenn gleich ist Nacht und Tag,
Und über langsamen Stegen,
Von goldenen Träumen schwer,
Einwiegende Lüfte ziehen.

Vielleicht ahnen wir jetzt, warum der Dichter die »langsamen Stege« nennen muß – die nicht eiligen, einfachen, auf die Weile bezogenen Übergänge, die nicht irgendwo im Leeren vorhanden sind; denn über sie hin ziehen einwiegende Lüfte.

35. »Einwiegende Lüfte . . .«: *Die Bergung in den
Ursprung, das Eigenste der Menschen und Götter.*
»Goldene Träume . . .«

»Einwiegende Lüfte ziehen«. Wir sprechen gern, um einen Bezirk, einen Aufgabenkreis, eine Lage im Unterschied gegen

andere zu kennzeichnen, davon, daß dort und hier ein anderer Wind wehe. Der je hier und dort wehende verschiedene Wind sagt, wie es dort *ist*, unter welche Ansprüche der Mensch gestellt ist, wie dort der Mensch sich halten muß, um zu bestehen und dem Seienden gerecht zu werden; wie er dieses empfangen und das Seinige dazugeben oder zurückhalten muß. Der ›wehende Wind‹ nennt so die Verschiedenheit der Beanspruchung eines Menschentums und damit auch den Unterschied des ihm Zugewiesenen und des von einem Menschentum Mitgebrachten. Der Wind nennt so zugleich den Unterschied des Verhältnisses des Zugewiesenen und des Mitgebrachten und damit die Art dessen, was einem Menschentum als sein geschichtliches Wesen und als die Weise seiner Festlichkeit aufgetragen ist.

Im Gedicht sind jetzt zwei verschiedene Dinge »Lüfte« genannt: der Nordost und einwiegende Lüfte. »Einwiegende Lüfte ziehen« –, ihr Zug und ihre Zugrichtung gehören zum begrüßten Land und bestimmen das Eigene seines Menschentums. »Einwiegend« sind sie, aber nicht ›einschläfernd‹ oder gar hinweghebend wie das bloße alles vergessende und leere Schlafen. Das Einwiegen drückt zwar aus, daß hier der Mensch nicht sich selbst einrichtet und in seinem selbstgemachten Vorhaben sich umtreibt. Er wird von einem Ursprünglichen durchschwungen und getragen und so in jene Ruhe gebracht und in der Ruhe gehalten, auf der sein Wesen beruht. Einwiegen ist hier nicht Betäuben oder gar Täuschen. Einwiegen ist in die Wiege bergen und da geborgen halten, ist Seinlassen im Ursprung. Der Ursprung ist das Eigenste der Menschen und Götter, was sie als ihr Wesen mitbringen. Allein dieses Eigenste ist zugleich auch das am wenigsten und seltensten Angeeignete. So kommt es, daß der Mensch zunächst gerade dem Eigensten lange entfremdet ist und unbeholfen vor allem darin, dem Gesetz des Eigenen rein zu entsprechen. Hölderlin sagt in seinem Brief an Böhlendorf vom 4. Dezember 1801: »Der *freie* Gebrauch des Eigenen [ist] das schwerste.«

Was ist das Eigenste der Menschen im Griechenlande? Welcher Wind weht dort? »Einwiegende Lüfte, von goldenen Träumen schwer«.

Von goldenen Träumen schwer

Das Schwere beschwert und ist eine Last. Das Belastete wird durch die Last schwerfällig und sogar träge. Aber so kann »schwer« hier nicht gemeint sein. Die einwiegenden Lüfte, die leichten, schwebenden, verzaubernden und spielenden sind nicht schwer im Sinne des Trägen, sondern des Gewichtigen, Erfüllten und Verheißungsvollen. Die Lüfte heißen schwer, weil sie reich beladen sind von goldenen Träumen. Aber vielleicht braucht es nicht einmal eine Überfülle und ein Übergewicht von goldenen Träumen; vielleicht sind diese in sich schon das Schwere, Gewichtige, Kostbare und deshalb das kaum zu Meisternde. Die also schweren Lüfte sind das Auszeichnende für den Wind, der in jenem Land zur Vorzeit des Festes weht. Diese Lüfte tragen bei sich die goldenen Träume, darin die Menschen jenes begrüßten Landes das Eigene haben, worin ihr Wesen eingewiegt ist und worin es beruht.

»Goldene Träume«. Was ist das, der Traum? Wir kennen »Träume« und haben doch von ihrem Wesen wenig erkannt. Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Traumes, die im folgenden in Anspruch genommen ist, mag den Forderungen der wissenschaftlichen, d. h. physiologisch-psychologischen und psychopathologischen Erklärung der Traumerscheinungen nicht genügen. Wir begnügen uns mit Überlegungen anderer Art, die näher am dichterischen Sagen von den Träumen bleiben.

Jedoch wollen wir eine kurze Zwischenbemerkung einschalten, die nicht nur die Frage nach dem Traum, sondern jede Art von wissenschaftlicher Erklärung angeht.

*36. Zwischenbemerkung über wissenschaftliche
Erklärungen der Träume*

Die Psychologie und die Psychopathologie geben Definitionen des Traumes. Am Leitfaden dieser Definitionen lassen sich zahllose Erscheinungen ordnen. Man kann z. B. sagen, der Traum sei ein abgeänderter Bewußtseinszustand. Diese Aussage kann sogar richtig sein, wobei freilich zu fragen wäre, was hier Bewußtsein heiße und warum der Traum unter die Bewußtseinszustände eingereiht werde; weshalb und inwieweit der Bewußtseinszustand für das Wesen des Menschen entscheidend ist. Ob die Auslegung des Menschenwesens im Hinblick auf das Bewußtsein nicht einer ganz besonderen Selbsterfahrung des Menschen, nämlich der des neuzeitlichen Menschen und nur dieser entspreche; ob man überhaupt den Traum aus der Art des menschlichen Seelenlebens erklären könne, oder ob nicht umgekehrt eher der Traum geeignet ist, erst einen Blick auf das Wesen des Menschen zu tun.

Schon diese Aufreihung von Fragen kann genügen, um uns merken zu lassen, daß die Frage nach dem Wesen des Traumes verwickelt ist und daß uns die wissenschaftliche Erklärung der Traumerscheinung immer nur eine sehr bedingte Hilfe leistet, weil diese Erklärungen bereits auf Sätzen über Bewußtsein, Mensch, Wesen des Menschen, Wesenheit des Wesens u.s.f. beruhen.

Also müssen wir auf die rechte Erklärung dieser Verszeile, die von Träumen spricht, verzichten? Allerdings, wenn wir meinen, die rechte Erklärung sei hier und überall die psychologische und überhaupt die wissenschaftliche. Die Ausschaltung der wissenschaftlichen Erklärung ist jedoch keine Herabsetzung der Wissenschaft, sondern nur die Anerkennung ihrer Grenzen.

Die Ausschaltung der wissenschaftlichen Erklärung kommt aber doch der Bejahung eines unwissenschaftlichen Vorgehens gleich? Allerdings – wenn un-wissenschaftlich heißt: nicht-

wissenschaftlich. Aber das nicht-wissenschaftliche Vorgehen ist nicht sogleich das willkürliche und unsachliche Verhalten im Bereich des Wissens. Das nicht-wissenschaftliche Vorgehen kann im Gegenteil unmittelbar unter höheren Gesetzen stehen als alle Wissenschaft, wenngleich es oft so scheinen mag, es werde im Unterschied zum Rüstzeug der wissenschaftlichen Forschung hier lediglich die unmittelbare menschliche Erfahrung zu Hilfe genommen oder gar nur die eigentümliche Weisheit der Sprache. In der Tat helfen diese uns eher auf den Weg zum Eigentlichen.

Diejenigen, die ein Vergnügen an solchen Fragen finden, mögen es herausrechnen, was leichter sei, die feste Apparatur einer Wissenschaft zu erlernen und in ihr weiter zu arbeiten oder auf die Wahrheit des Herzens zu hören und sie einfach zu sagen. Dies zweite ist das wesentlich Schwerere.

Außerdem ist zu bedenken, daß die eigentlichen wissenschaftlichen Entdeckungen, d. h. jene, die jeweils einen Wandel der Wissenschaft herbeiführen, nicht in wissenschaftlichen Beobachtungen bestehen, sondern ihr Wesen darin haben, daß innerhalb einer Wissenschaft der Mut zum philosophischen Fragen sich hervorwagt. Wo gar der Mensch selbst, nicht als Präparat, sondern als der Da-seiende, zum ›Gegenstand‹ des Fragens gemacht werden soll, was doch die ›Seelen-‹ und ›Menschenkunde‹ beansprucht, da kann die durch ihre eigene Apparatur blindgemachte Forschung zwar jederzeit einen Sack von Ergebnissen beibringen, ohne doch eine Einsicht zu zeitigen.

Es sei erlaubt, hier das Wort anzuführen, das Stifter einer Erzählung aus seinen »Studien« vorausgeschickt hat. Es steht in der Vorbemerkung zur Erzählung »Brigitta« und lautet:

»Die Seelenkunde hat manches beleuchtet und erklärt, aber vieles ist ihr dunkel und in großer Entfernung geblieben. Wir glauben daher, daß es nicht zu viel ist, wenn wir sagen, es sei für uns noch ein heiterer, unermesslicher Abgrund, in dem

Gott und die Geister wandeln. Die Seele in Augenblicken der Entzückung überfliegt ihn oft, die Dichtkunst in kindlicher Unbewußtheit lüftet ihn zuweilen; aber die Wissenschaft mit ihrem Hammer und Richtscheite steht häufig erst an dem Rande und mag in vielen Fällen noch gar nicht einmal Hand angelegt haben.«²

Dies ist um das Jahr 1843 geschrieben; die Stellungnahme zur Wissenschaft ist bemerkenswert, weil sich in ihr die Überzeugung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ankündigt, »die Wissenschaft« werde doch die Rätsel lösen, wenngleich sie auch erst am Rande stehe und »noch nicht« Hand angelegt habe. Aus diesem noch vorsichtigen »Glauben« an die Schlüsselgewalt der Wissenschaft ist im Verlauf der folgenden Jahrzehnte sehr rasch dann jene merkwürdige Mißgeburt entstanden, die sich »wissenschaftliche Weltanschauung« nennt, die Meinung, Weltanschauung sei dann eigentlich Weltanschauung, wenn sie wissenschaftlich und d. h. hier zunächst immer naturwissenschaftlich-biologisch begründet sei.

Nach dieser Zwischenbemerkung kehren wir zu den »Träumen« zurück, deren Wesensbestimmung von uns psychologische Erklärungen zu fordern schien.

37. Der Traum. Das Traumhafte als das Unwirkliche oder Nichtseiende

Um zu erkennen, was der Traum ist, bedenken wir das Traumhafte. Dieses klärt sich uns durch zwei verschieden gerichtete, aber von einander nicht völlig unabhängige Unterscheidungen. Das Traumhafte gilt einmal als das Unwirkliche, Bestandlose und daher Nichtige. Etwas ist dann ein »bloßer Traum«. »Träume sind Schäume«, was am Wirklichen flüchtig oben herschwimmt, ungreifbar und rasch zergehend. Wir messen

² Adalbert Stifter, *Gesammelte Werke* in 5 Bänden, Band 2: »Studien«, Leipzig (Insel-Verlag) (1923), S. 174.

hier den Traum und das Geträumte am Wirklichen. Sogleich steht wieder die Frage vor uns: was ist das Wirkliche? Dafür halten wir das Wirkende, Wirksame, in seiner Wirksamkeit und Erwirksamkeit uns Zugängliche, Greifbare und Verfügbare, nämlich im Umkreis unseres eigenen wachen und berechnenden Betreibens der Dinge und der Beanspruchung von Menschen.

Doch was ist das Wirken und Wirkende? Was ist ›Wirkung‹? Ist Wirkung dort und nur dort, wo wir einen Erfolg sehen, d. h. solches, was auf dasjenige folgt, was wir zuvor als das Bewirkende und Wirkende angesetzt haben? Oder gibt es auch Wirkungen, die keine Erfolge sind und des Erfolges nicht bedürfen? Wo beginnt, wenn schon die Grenze zwischen Wirken und Wirken fließend ist, das Unwirkliche? Und muß jedes Unwirkliche schon traumhaft sein?

Wir können hier nicht mit einer fertigen Antwort aufwarten. Dennoch kündigt sich der Bereich an, innerhalb dessen das Traumhafte gedacht wird: Der Bereich des Seienden und des Nichtseienden. Freilich ist im Gang des abendländischen Denkens das Seiende und das Nichtseiende verschieden gedacht worden. Daß seit langem das in irgend einem Sinn Wirkend-Wirksam-Gewirkte, das Wirkliche für das eigentlich Seiende gehalten wird, diese Gleichsetzung des Seienden mit dem Wirklichen ist selbst schon eine und nur eine unter den abendländischen Auslegungen des Seienden; sie ist allerdings die heute vorherrschende.

38. Griechisches Denken des Traums. Pindar

Vormals und in dem Lande, dessen Geschichte und Fest Hölderlin grüßt, wurde das Seiende anders gedacht, anders daher auch das Nichtseiende. Gesetzt, daß das Traumhafte das Nichtseiende im Unterschied zum Seienden ist, und gesetzt, daß im Gedicht die goldenen Träume im Wesensbezug zum Griechenland genannt sind, dann mag es nahe liegen, bei den Griechen

selbst einen Rat zu holen darüber, wie sie den Traum gedacht haben.

Wir wollen dies versuchen und zwar auf dem jetzt vielleicht gemäßeren Wege, daß wir nicht die Denker des Griechenlandes oder gar die Naturkundigen und Ärzte, sondern einen seiner Dichter fragen, und wiederum nicht einen beliebigen, sondern jenen, dessen Wort für Hölderlin in der Hymnenzeit zum zweitenmal und anders noch als bei der ersten Begegnung wesentlich wurde. Wir halten uns zur Erhellung des Wesensbezirks des Traumes an ein Wort von Pindar. Es steht am Schluß einer seiner späten Oden, Pythia VIII, 135sqq.³

ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ
 ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ,
 λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν
 καὶ μείλιχος αἰὼν.

Hölderlin hat selbst diese Ode übersetzt. Wir folgen zunächst seiner Übertragung (V, 71):

»Tagwesen. Was aber ist einer? was aber ist einer nicht?
 Der Schatten Traum, sind Menschen.«

»Tagwesen« nennt Pindar die Menschen, und er meint hier Wesen, die unbeständig und flüchtig sind wie der Vorbeigang eines Tages: Eintagswesen. Aber es ist nicht ohne weiteres klar, was das ἐπάμεροι (dor. ἐφήμεροι) meint. Etwa nur dies, daß die Menschen »Eintagswesen« sind, kurzdauernd? Das Tagwesen ein flüchtiges Wesen. Was heißt dies, und was heißt es griechisch gedacht? Indem das Tagwesen nur ein Vorbeigehendes ist wie der Tag, ist es in gewisser Weise noch und hat doch zugleich auch stets schon aufgehört zu »sein«. Kaum daß einer ist, ist er schon nicht mehr, ist er nicht. Daher die Frage: τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; : was ist einer und was ist einer nicht?

³ Pindari Carmina recensuit Otto Schroeder, 5. Aufl., Leipzig u. Berlin (Teubner) 1923, S. 245.

Solches Wesen muß sein, aber zugleich auch nicht sein, es ist Seiendes und Nichtseiendes; aber wenn der Mensch *wesentlich* auch Nicht-seiender ist, dann muß er auch als Seiender schon vom Nichtsein bestimmt werden. Auch das Seiende an ihm ist nicht von eigengründigem Bestand und in sich ruhender Beständigkeit. Schon das Seiende an ihm ist kein von sich her Aufgehendes und Auf-sich-gestelltes. Schon das Seiende am Menschen ist nicht wie das Aus-sich-aufgehende, das Licht der Sonne, sondern was *nicht mehr* Licht ist, aber in solchem Nicht-mehr doch auf das Licht bezogen bleibt und von ihm herkommt, eine Mitgift des Lichtes. Schon das Seiende am Menschen ist nicht in sich stehende und aus sich stehende Gestalt, sondern nur ein Abkomme und Nachkomme dieser im Licht, – das von der Gestalt im Licht Abkommende und von ihr Abgeworfene, das von der Gestalt im Licht Geworfene – ein Schatten (σκιά).

Wiederholung

Einwiegende Lüfte, von goldenen Träumen schwer, ziehen über langsamen Stegen. Fast äußerlich nur ist es gemeint, wenn wir den jeweils wehenden Wind zum Zeichen nehmen für Lage und Haltung eines Menschentums, für die Forderungen, denen es zu genügen hat. Aber »die Lüfte« sind für Hölderlin noch anderes. Zunächst halten wir uns an den Unterschied des »Nordost« und der »einwiegenden Lüfte« des begrüßten Landes. Dieser Unterschied wird um diese Zeit der Hölderlinschen Dichtung oft genannt, sogar schon in den Elegien, die unmittelbar die Hymnen vorbereiten. Der Unterschied ist der zwischen dem »Feuer des Süds« und dem »kärglichen Nord«. Aber es handelt sich nicht um die beschreibende Abhebung verschiedener Landschaften, sondern um den Übergang aus einer Festzeit und Geschichte in die andere; also um eine »Wanderung«. Diese »Wanderung« ist für den Dichter die »Heimkunft«. Die Heimkehr aus der Fremde und der »Kolonie«

enthält die Aufgabe der Aneignung; ja sogar erst der Findung des Eigenen gegenüber dem Fremden. Allein »der freie Gebrauch des Eigenen ist das Schwerste«. Das Eigene halten wir gern und zum voraus sogleich für das Sichere; aus solcher Sicherheit stammt die Übereilung, mit der wir das Eigene nützen und abnützen. Dieser Schein eines Besitzes des Eigenen narrt uns leicht und treibt uns an der Oberfläche des Eigenen umher und verwehrt die Aneignung durch die verfängliche List, sie als bereits vollzogen erscheinen zu lassen. Dagegen hilft das Fremde; der echte Geist »liebt« sogar, nach einem Wort Hölderlins, »Kolonie« (vgl. Entwurf zu »Brod und Wein«, Schlußstrophe).

Die Erfahrungheit im Fremden hat den Dichter erfahrener gemacht für das Eigene. Deshalb ist ihm das Fremde nie das nur Weggestoßene, es bleibt das Gegrüßte; ja es hat im Gegrüßtsein das gemäße Bleiben.

Zur Festzeit und an Feiertagen kommt das Eigene, der Geschichtsgrund selbst, rein zum Erscheinen; aber das Erscheinende ist da nicht ein Gegenstand der Betrachtung, das Erscheinen ist ein Scheinen in dem Sinne, wie wir sagen: die Sonne scheint. Die Lüfte sind einwiegend, zurücktragend und bergend in die Wiege, den Ursprung. Der Ursprung und das Eigene des südlichen Landes haben ihr Wesen in dem, was von den einwiegenden Lüften gesagt wird. Sie sind schwer von goldenen Träumen. Schwer, d. h. hier erfüllt und reich davon, so daß die »goldenen Träume« gleichsam das Schwergewicht sind, in dem alles Wesenhafte dieses Landes, d. h. seine Geschichte, d. h. die Entgegnung seiner Götter und Menschen ruht. Der Wesensgrund des Eigenen des Griechenlandes sind »Träume«.

Was der Traum sei, versuchen wir uns am Traumhaften nach zwei Hinsichten zu klären. »Das Traumhafte« ist einmal das Unwirkliche gegenüber dem Wirklichen. Nach dieser Hinsicht scheint auch Pindar zu denken, wenn er vom Menschen sagt, er sei ein Schatten, ja eines Schattens ein Traum. Pindar sagt dies vom Menschen als Antwort auf die Frage, was der

Mensch und zwar als »Tagwesen« sei. Schon die Art der Frage nach diesem Wesen des Menschen hat das Wesen selbst in den Blick gefaßt; die Frage ist schon in sich, wie jede echt entsprungene, dem Bezug zum Befragten entstammende Frage, eigener Art.

Pindar fragt: Was ist einer, was ist einer nicht? Diese Frage sucht keineswegs die Feststellung dessen zu treffen, was der Mensch ist, um dann noch ergänzend all das anzugeben, was er nicht ist; denn »nicht« ist der Mensch Vieles und Vielerlei; und dies aufzuzählen, wäre ohne Sinn und Tragkraft. Die Doppelfrage meint: Worin besteht das Sein des Menschen und worin das ihm eigene Nichtsein? In der Doppelfrage liegt schon die Antwort: Zum Sein des Menschen gehört ein Nichtsein.

Auf die Frage, worin das Sein, d. h. griechisch die Art der Anwesenheit des Menschen bestehe, antwortet Pindar: Darin, daß er ein Schatten ist. Schatten ist immer geworfener, aber als dieser ist er doch auch wieder ein Abschattendes, was selbst noch eine Art von Anblick gibt und so zeigt, wie ein Ding aussieht: εἶδος. Allein dieses ›Aussehen‹ läßt schon nicht mehr das Seiende selbst heraustreten und deshalb nennen die Griechen einen solchen Anblick, den die Schatten bieten und der sie selbst sind, εἶδωλον – (›Idol‹).

39. Der Traum als schattenhaftes Erscheinen des Entschwindens ins Lichtlose. Anwesen und Abwesen

Pindar sagt nicht einfach: der Mensch ist ein Schatten. So bliebe er doch unmittelbar nur auf das Licht bezogen. Pindar sagt: der Mensch ist des Schattens ein Traum. Er sagt dies vom Menschen, sofern er als Tagwesen genommen wird. Gleich irrig wäre es nun, rundweg zu meinen, der Mensch sei ein Traum. Er ist weder dieses: nur Schatten oder nur Traum, noch ist er nur beides: Schatten plus Traum in der Summe. Zwar liegt das Gewicht in dem zuletzt Gesagten: ὄναρ, Traum, aber der Traum ist Traum eines Schattens. Schatten ist schon

als Abschattendes nicht mehr das Leuchtende und gar das Licht selbst, sondern schon eine Art Abwesenung des Leuchtenden und des eigentlich selbst Erscheinenden. Der Mensch: nicht das Leuchtende selbst, aber auch nicht das Abschattende selbst, sondern von diesem Abschattenden ein Traum.

Was ergibt sich aus all dem für das hier gedachte Wesen des Traumes? Ist der Traum nur eine Steigerung des Schattenhaften, also der Schatten eines Schattens und damit das Flüchtigste alles Flüchtigen; ein Nichts, und daher das ganz und gar Unwirkliche? So meinent, würden wir das Griechische verfehlen, denn Pindar will in der Nennung des Bezugs von Schatten und Traum sagen, daß der Traum die Weise der Abwesenung des selbst schon in gewisser Weise Lichtlosen ist: der Traum die äußerste Abwesenung ins Lichtlose und dennoch nicht nichts, sondern auch so noch ein Erscheinen: dieses Entschwinden selbst noch ein Erscheinen, das Erscheinen des Weggangs in das völlig Glanzlose, nicht mehr Leuchtende. Der Traum des Schattens ist die ermattende Anwesenheit des Matten, Lichtlosen; keineswegs ein Nichts; im Gegenteil, vielleicht sogar das Wirkliche – das allein als wirklich Zugelassene dort, wo der Mensch nur am ständig Entschwindenden hängt, dem Täglichen des Alltags, sofern dieser für das Einzige gilt, was das Leben als das Nahe und Wirkliche kennt. Indem der Mensch sich nur an das bloß Tägliche, an dies verschwindende Erscheinen des Entschwindenden hält, entschwindet er selbst in seinem Erscheinen, das ohne eigenes Leuchten ist: eines Schattens der Traum. Solches ist der Mensch als »Tagwesen«, das nur hinter dem Täglichen hertaumelt.

Allein Pindar sagt ja nicht nur dieses: der Mensch ist ein Tag-, d. h. Alltagswesen und so eines Schattens ein Traum; Pindar sagt dieses nur als Vorwort zum anderen Wort:

ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ

Aber wenn der Glanz, der gottgeschenkte kommt,
Leuchtend Licht ist da bei den Männern

καὶ μέλιχος αἰών

Hölderlin übersetzt: »und liebliches Leben«. Gemäßer müssen wir sagen: »und die Weltzeit der Milde«, die Weile des Ausgleichs, d. h. das Fest.

Doch bei solcher Gegenüberstellung der Worte über das Menschenwesen wird nur noch deutlicher, daß der Traum und das Traumhafte hier als das ganz Lichtlose dem Glanz des Festes entgegen steht. Das Traumhafte ist also auch hier das uneigentlich Wirkliche im Gegensatz zum eigentlich Wirklichen. Wozu dann dieser Hinweis auf Pindar? Soll er uns nur umständlich bestätigen, was auch wir schon zu wissen meinen, wenn wir sagen: »Träume sind Schäume«? Wollen wir uns nur einen Beleg dafür verschaffen, daß auch bei den Griechen das Traumhafte als das Unseiende am Seienden gemessen wird? Mit diesem Hinweis auf Pindars Wort gewinnen wir keine Aufhellung des Wesens des Traumes, die dem Verständnis des Hölderlin-Verses dienen könnte. Im Gegenteil: hier ist doch von »goldenen Träumen« gesagt; die Träume sind hier das Glänzende und das soll überdies zugleich das Eigene des griechischen Menschentums kennzeichnen. Statt einer Klärung schaffen wir lediglich Verwirrung. So sieht es aus, wenn wir nur nach »wirklichen« Resultaten und Definitionen schnappen, statt mögliche Wege der Besinnung zu erkennen und zu gehen.

Das Traumhafte soll nach zwei Hinsichten gekennzeichnet werden. Einmal in seinem Bezug zum Wirklichen, d. h. als das am Wirklichen Gemessene. Diese Kennzeichnung haben wir jetzt gewonnen. Sie scheint zugleich überflüssig zu sein. Aber wir haben sie noch gar nicht gewonnen. Denn das Wesentliche an Pindars Wort haben wir trotz allem übersehen. Das Traumhafte läßt sich nicht globig⁴ verrechnen auf das nur Unwirkliche und die Minderung des Wirklichen bis ins Nichtige. Das Traumhafte und der Traum ist Entschwinden des selbst schon

⁴ »globig«: alemannischer Mundart entsprechende Schreibweise für »klobig«. (Anm. d. Hrsg.)

abwesenden Lichtes und Glanzes, dessen, was von sich her anwest und scheinend (leuchtend) erscheint. Auch die Abwesenung als Abwesenung dieses Entschwindens ist noch eine Anwesenung. Der Bezug zu dieser bleibt das Entscheidende im Traum, nicht daß er ein bloßes Nichtiges ist.

Neuzeitlich denkend denken wir daher auch meistens die griechische Unterwelt, das Reich der Schatten, nur als das Reich des Unwirklichen und Nichtigen. Wir verkennen dabei das Wesen des Erscheinens und Anwesens, das auch hier waltet. Die »Schatten« sind da nicht eine Verdünnung eines Wirklichen, sondern die eigenständige Art der Anwesenung eines Wesenden.

So wie in der Abwesenung des Traumes ein Erscheinendes anwest, so waltet nun auch umgekehrt im Anwesenden stets die Abwesenung. Daher gilt: auch was der Mensch als anwesender in der Weise des Schattens ist, das ist er nicht in der Art des bloßen Anwesens und Vorkommens. Dergleichen gibt es gar nicht; sondern alle Anwesenung ist in sich zugleich Abwesenung. Das Anwesende erstreckt sich als ein solches, nicht etwa nur nachträglich und beiläufig, sondern seinem Wesen nach in die Abwesenung.

*40. Das Mögliche als Anwesenung des Entschwindens aus –
und als Erscheinen des Ankommens in der
»Wirklichkeit« (dem Seyn)*

Das nicht mehr griechische und vor allem das neuzeitliche Denken nimmt das Seiende als das Wirkliche. In der Sprache dieses Denkens lautet das soeben Durchdachte dann so: Das Wirkliche erstreckt sich wesenhaft in das Unwirkliche. »Das Wirkliche« für sich genommen gibt es überhaupt nicht. Das Wirkliche wird aber auch keineswegs vom Nicht-Wirklichen nur umgeben, als stünde und läge dieses wie eine Schicht und Sphäre nur daneben gleich dem Hof, den der Mond um sich hat. Das Nicht-Wirkliche ist entweder das Nicht-mehr-Wirkliche oder

das Noch-nicht-Wirkliche. Das Nicht-Wirkliche ist so, und zwar jedesmal in verschiedenem Sinne, das Mögliche für das Wirkliche. Hierbei ist das Mögliche niemals das bloß Nichtiges und das pure Nichtsein; eher schon ein »Zustand« zwischen Sein und Nichtsein.

Was soll uns diese Überlegung helfen zur Aufhellung des Wesens des Traumes? Zunächst lernen wir darauf achten, daß wir auch dort, wo das Traumhafte als das Unwirkliche am Wirklichen gemessen und dabei als das Minderwirkliche abgeschätzt wird, schon irrig denken; »das« sogenannte Wirkliche ragt selbst schon ins Unwirkliche, und Wirklichkeit ist dieses Hineinragen ins Unwirkliche. Umgekehrt kann dieses nicht das bloße Negativum zu jenem sein. Das Mögliche waltet im Wirklichen selbst. Ja, zuweilen ist sogar das Mögliche seiender als das Wirkliche.

Messen wir einmal, wenn schon gemessen werden soll, in anderer Hinsicht. Verrechnen wir den Traum nicht auf das Wirkliche, wobei wir zum Nichtigen kommen. Verrechnen wir den Traum auf das Unwirkliche und denken wir dieses als das zum Wirklichen gehörige Mögliche, was ergibt sich dann für das Wesen des Traumes?

Denken wir zuvor noch einmal kurz an Pindars Wort. Darnach ist der Traum das Erscheinen eines Entschwindens. Allein das Entschwundene ist selbst nur eine Weise der Anwesenung des Möglichen, dessen, was nicht mehr sein kann. Eine andere Weise der Erscheinung des Möglichen, also des Unwirklichen, als welches der Traum gekennzeichnet wurde, ist das Erscheinen des Ankommens, der Ankündigung, des Zukommens. Auch dieses Erscheinen ist Anwesenung. Denken wir wiederum neuzeitlich, in den Begriffen der neuzeitlichen Metaphysik, die auch Hölderlin geläufig waren, setzen wir also für Sein Wirklichkeit und für Nichtsein Unwirklichkeit, dann ist das Ankommende weder schon Wirkliches noch auch nur Unwirkliches. Das Mögliche als Ankommendes ist ein »Zustand zwischen Seyn und Nichtseyn«. —

Doch wozu dieser Aufwand an Überlegungen für die Verdeutlichung des einen Wortes »Traum«? Inzwischen werden Sie sich auch selbst schon gesagt und gefragt haben: was hat nur dieses »abstrakte« Unterscheiden und Verketteten allgemeinsten Begriffsworte, was hat dieses Spielen auf den klanglosen Saiten leerster Vorstellungen mit Hölderlin und seiner Dichtung zu tun? Antwort: sehr Vieles, ja sogar Alles.

41. Hölderlins Abhandlung »Das Werden im Vergehen«.
*Traum als Bringen des Möglichen und Bewahren
des verklärten Wirklichen*

Aus der Zeit, in der sich Hölderlins Hymnendichtung vorbereitet, hat sich eine kleine Abhandlung des Dichters erhalten; sie umfaßt in der Ausgabe Hellingraths gerade sieben Seiten (III, 309-316).

Auf die sichere Gefahr hin, daß wir alle von der Abhandlung kaum etwas verstehen, möchte ich den Beginn der wenigen Seiten vorlesen und zwar zunächst nur in der einen Absicht, Ihnen Gelegenheit zu geben, aus Hölderlins Denken selbst ahnen zu lernen, in welchem Bereich seine Dichtung sich bewegt und von woher sein Wort stammt.

Wenn Sie auf Grund des Vorgelesenen einsehen, daß die hier versuchte Auslegung keineswegs zu viel philosophiert, sondern in Wahrheit viel zu wenig und nur tastend, ungenügend, dann soll diese Einsicht Sie nicht etwa zustimmender machen zum Vorgehen dieser Vorlesung, sondern nachdenklicher im Hinblick auf den verborgenen Anfang dieser deutschesten aller deutschen Dichtungen.

Wer mit der Begriffssprache der Metaphysik des deutschen Idealismus, mit dem Denken Fichtes, Hegels und Schellings vertrauter ist, mag sich in dieser Abhandlung leichter zurecht finden. Aber das verbürgt noch nicht das Wissen dessen, was Hölderlin hier denkt. In der Tat ist auch seine Begriffssprache nicht nur äußerliche Hülse, sondern die gemäßige Fassung seines

noch metaphysischen Denkens. Hölderlin denkt noch metaphysisch. Aber er dichtet anders. Deshalb trennt ihn auch eine Welt von Schillers »Philosophischen Gedichten«.

Die Abhandlung ist überschrieben: »Das Werden im Vergehen«. Sie enthält eine Besinnung auf das untergehende Vaterland und auf die Wesensgründe und die verborgene Wahrheit dieses Ereignisses. Die Abhandlung ist so, wie sie vorliegt, ein Bruchstück und zwar das Bruchstück einer unmittelbaren Niederschrift der ersten Empfängnis der ausgesprochenen Gedanken, noch nicht ins Letzte durchgestaltet, dafür aber auch von jener verwirrenden unversehrlichen Frische des erstmals Offenbaren.

Das Bruchstück beginnt:

»Das untergehende Vaterland, Natur und Menschen, in so fern sie in einer besonderen Wechselwirkung stehen, eine *besondere* ideal gewordene Welt und Verbindung der Dinge ausmachen, und sich insofern auflösen, damit aus ihnen und aus dem überbleibenden Geschlechte und den überbleibenden Kräften der Natur, die das andere reale Prinzip sind, eine neue Welt, eine neue aber auch besondere Wechselwirkung sich bilde, so wie jener Untergang aus einer reinen aber besonderen Welt hervorging. Also in der Erinnerung der Auflösung wird diese, weil ihre beiden Enden fest stehen, ganz der sichere unaufhaltsame kühne Act, der sie eigentlich ist.«

Im Folgenden steht dann der Satz, der den Hinweis auf dieses Bruchstück veranlaßte. Er lautet (III, 311):

»〈im〉 Zustände zwischen Seyn und Nichtseyn wird aber überall das Mögliche real, und das wirkliche ideal, und dies ist in der freien Kunstmachung ein furchtbarer aber göttlicher Traum.«

Diesen Satz herausgelöst aus seinem Zusammenhang verstehen zu wollen, wäre Anmaßung, allein schon deshalb, weil keiner sich einbilden darf, diese Abhandlung zureichend zu

verstehen. Aber einen ungefähren Wink und eine Hilfe für das, woran wir uns versuchen, dürfen wir dennoch dem einzelnen Satz entnehmen.

Das Realwerden des Möglichen im Idealwerden des Wirklichen ist ein furchtbarer aber göttlicher Traum, und dies in der freien Kunstmachung. Wir erinnern uns an das früher erwähnte Wort Hölderlins über die Griechen: »Nemlich sie wollten stiften / Ein Reich der Kunst.« (IV, 264). Ihre Geschichte sollte gegründet sein auf die Kunst. In der genannten Abhandlung denkt Hölderlin die Weisen, wie in der Geschichte die Welt aller Welten zur »Darstellung« kommt. In diesem Darstellen liegt ein ständiges Entsprechen zur Sprache und d. h. zum eigentlichen Wort, zur Dichtung, und zur Kunst überhaupt.

In der freien Kunstmachung, will sagen, in dem von der Kunst vollzogenen Stiften gibt es so etwas wie einen furchtbaren aber göttlichen Traum. Was soll das Traumhafte hier, wo es sich um das Stiften eines Reiches handelt, um Gründung der Geschichte? Das Traumhafte kann hier nicht das Unwirkliche im Sinne des bloßen Entschwindens und Nichtseins meinen; im Gegenteil: das Traumhafte betrifft das Realwerden des Möglichen im Idealwerden des Wirklichen. Das Wirkliche geht zurück in die Erinnerung, indem das Mögliche und zwar als das Kommende die Erwartung bindet. Dieses in einem ist dort, wo die Kunst die Geschichte stiftet, ein Traum. Der Traum bringt die noch nicht angeeignete Fülle des Möglichen und bewahrt die verklarte Erinnerung an das Wirkliche.

Die Träume heißen im Gedicht goldene, – d. h. schwer aus der Gediegenheit des Wesentlichen; goldene, – d. h. glänzend aus der Kostbarkeit des nahenden Geschenks; goldene, – d. h. edel aus der Reinheit des hier Entschiedenen. Diese die Kunst tragenden Träume sind furchtbar aber göttlich. Furchtbar, weil sie wie ein Fremdes und Befremdliches und doch als das Eigenste aus dem Menschentum sich erheben und den Aether (die Luft) erfüllen, in dem es west; aber zugleich göttlich –

weil sie das Menschentum in die Entgegnung zu den Göttern rufen und das Eigene und Furchtbare als das erweisen, was weder nur bloßes Gewächs einer vereinzelt wuchernden und nur vorhandenen Natur ist, noch gar das Erzeugnis und die Mache des Menschen.

Das Eigene, aus der Geburt Kommende und in die Wiege Gelegte verwahren die einwiegenden Lüfte, von goldenen Träumen schwer. Die Träume sind hier nicht das entschwindende Unwirkliche im Verhältnis zum Wirklichen, sie selbst sind, wenn wir einmal in dieser Unterscheidung denken sollen, das Wirkliche, dasjenige, was seiender ist und erfüllter vom Sein als das in der kunstlosen Nutzung nur Aufgeraffte und Verzehrbares. Dies, das handgreifliche in der Vernutzung Ermattete und Abgegriffene und dennoch Aufsässige ist das Unwirkliche. Jetzt bedeutet das »Traumhafte« das Gegenteil; die Träume sind jetzt nicht »Schäume«, sondern die Woge selbst, das Meer selbst, – das Element selbst. Die goldenen Träume – ihr feuriges Erglänzen – erfüllen das Element, den Aether, die Lüfte, in denen das eigenste »Leben« des Griechenvolkes atmet. Das Feuer und das Feurige ist das Eigenste, das frei zu gebrauchen für jenes Menschentum das Schwerste gewesen.

Was in diesen Träumen erglänzt, sagt der Dichter nicht. Fast als sei es genug, daß das Feurige der goldenen Träume glüht und glänzt und zur Bestimmung für die Kunst stimmt.

DRITTES HAUPTSTÜCK

Die Suche nach dem freien Gebrauch des Eigenen

42. Zögernde Scheu des Übergangs auf »langsamen Stegen«

Um freilich das Eigene frei gebrauchen zu können, um allererst den freien Gebrauch des Eigenen lernen zu können, dazu bedarf es der Auseinandersetzung mit dem Fremden. Deshalb muß der Geist in die Fremde, nicht um dort verloren zu gehen und das Vaterländische zu versäumen, wohl aber um sich im Fremden für das Eigene bereit und stark zu machen, denn dies läßt sich nicht aneignen durch einen plötzlichen Überfall auf das vermeintlich Eigene. Das Eigene läßt sich nicht erlangen durch ein gewalttätiges und zugleich verzwungenes Ansehreißen der eigenen Art, als könnte diese ausgemacht werden wie eine wissenschaftlich feststellbare Tatsache. Das Eigene läßt sich nicht ausrufen wie ein Dogma, dessen Forderungen nach einer Vorschrift verwirklicht werden. Das Eigene ist am schwersten zu finden und deshalb am leichtesten zu versäumen. Sogar den Griechen geschah dies.

Nemlich sie wollten stiften
Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber
Das Vaterländische von ihnen
Versäumt und erbärmlich gieng
Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.

(IV, 264)

Was am schwersten zu finden ist wie das Eigene und Nächste, das muß am längsten gesucht werden, und solange es gesucht wird, ist es nie verloren. Alles überhastete und gehetzte Suchen

ist kein Suchen, sondern nur ein wirres Irren vom Einen zum Anderen. Zum Suchen gehört das ständige Innehalten der Besinnung. Besinnung ist wie das Atemholen der Scheu vor dem erwarteten Wunder. Das echte Suchen ist ein ständiges Zögern. Nicht das Zögern des nur Ratlosen und Unentschiedenen, aber das Zögern des lange Verweilenden, der vor- und zurückblickt, weil er sucht und im Übergang verweilt. Die Findung und Aneignung des Eigenen ist eins mit dem zögernden Übergang.

Mit dem Eigenen, den »einwiegenden von goldenen Träumen schweren Lüften« zusammengenannt sind die »langsamen Stege«. Stege sind die unscheinbaren Brücken; so unscheinbar, weil sie zu dem gehören, wozwischen sie Übergang sind. Der Steg ist fast so, als sei er mit Moos und Schilf, mit Erlen und Birken, mit Bach und Gestein gewachsen. Stege sind die in ihrer Unscheinbarkeit und Gewachsenheit zugleich schmalen Brücken; immer nur für Einzelne und Wenige, die im Unscheinbaren und anfänglich Entspringenden heimisch geworden. Die langsamen Stege und die einwiegenden Lüfte sind nicht zwei getrennte Dinge innerhalb einer zufälligen Landschaft. Die Lüfte ziehen über langsame Stege hin, und die Stege bilden den Übergang einfach entschieden im Ziehen der Lüfte.

Der Brückenschwung dieser Brücken scheint zu fehlen, da sie eben und gerade von Ufer zu Ufer geleiten. Aber ihr Brückenschwung fehlt nicht. Er ist nur verborgen und höher denn je der Schwung einer weit ausladenden breiten, von jedermann und allen Massen übereilbaren Brücke. Die Höhe des Brückenschwunges der Stege bestimmt sich aus der Höhe der ziehenden Lüfte, aus der Wesentlichkeit ihrer goldenen Fracht.

Die zögernde Scheu eignet den Feiertagen, die dem Fest voraufgehen. Das Zögern und die Scheu ist notwendig für jedes Fest und bei jedem Übergang.

In der Vollendung des Grußes steht das Wort von den »langsamen Stegen« nicht nur deshalb, weil das gewesene Fest des Griechenlandes begrüßt wird, sondern weil dieses Grüßen

selbst in sich Übergang ist. Das eigene Sagen des Dichters, sein Dichten und Dichtersein muß über einen Steg, ja ist selbst nur ein langsamer Steg. »Nur« – das meint nicht Einschränkung, sondern die Fülle des Einzigsten und Einfachen, das nicht anders sein kann als das Seyn selbst, das hier in der Dichtung seine Wahrheit enthüllt, indem es sie verbirgt.

Etwas von diesem Steg erfahren wir, wenn wir im Gedicht »Andenken« den Übergang von den beiden jetzt erläuterten ersten Strophen zur dritten und den ihr folgenden vollziehen.

Wiederholung

Pindars Wort über den Menschen, das sich in einer seiner späten Oden findet, sollte uns den Anstoß geben in der Richtung, nach der wir das Wesen des Traumes und des Traumhaften denken müssen. Wir lassen dabei alle psychologischen und physiologischen Erklärungen beiseite, denn diese tapen notwendig im Dunkeln, solange nicht zuvor der Seinscharakter des Geträumten und Traumhaften geklärt ist. Dies kann aber nur so geschehen, daß wir die Seinsart des Traumhaften gegen das uns bekanntere Seiende abheben. Nach der neuzeitlichen Denkweise nennen wir dieses bekannte Seiende das Wirkliche. An ihm gemessen ist das Traumhafte das bloß Unwirkliche und Nichtigte.

Wenn wir jedoch Pindars Wort über den Menschen, daß er als Alltagswesen sei *σκιάς ὄντα*, eines Schattens ein Traum, griechisch durchdenken, erkennen wir, daß auch das Traumhafte eine eigene Weise der Anwesenheit, d. h. des Seins ist – nämlich die Anwesenheit der Abwesenheit, des Schattens, der seinerseits schon in einer Abwesenheit des Leuchtenden beruht. Auch das Abwesende, deutlicher das Wegwesende, west her. Also ist das Traumhafte, weil anwesend, nicht rundweg das Unwirkliche gegenüber dem Wirklichen.

Umgekehrt aber gilt, daß auch das Anwesende wegwest und

somit das Wirkliche in das Unwirkliche hineinragt. Wenn das Wirkliche das Gewirkte eines Wirkens ist und das Wirken ein Werden, dann liegt darin das Von-etwas-weg im Zu-etwas-hin. Ein bloß Wirkliches für sich genommen ist überhaupt nicht. Alles Wirkliche ragt in das Mögliche, bedeute dies nun das Noch-nicht-Wirkliche oder das Nicht-mehr-Wirkliche. Dieses Hineinragen in das Mögliche gehört zur Wirklichkeit selbst und ist nicht etwa eine dem sonst schon Wirklichen noch angefügte Zugabe. Eben dieses ›sonst schon Wirkliche‹ ist nicht. Daraus ergibt sich folgendes: selbst wenn wir das Traumhafte am Wirklichen messen, kann dies nur so vonstatten gehen, daß wir das Wirkliche in seiner vollen Wirklichkeit, also mit in seinem wesenhaften Möglichkeitscharakter denken. Wenn nun aber das Traumhafte ein Unwirkliches ist, wie – gehört es dann nicht zum Wirklichen? Ergibt sich daraus nicht die Anweisung, das Traumhafte vom Unwirklichen her in seinem Bezug zum ›Wirklichen‹ zu denken? In dem Bruchstück der Hölderlinschen Abhandlung »Das Werden im Vergehen« treffen wir auf Zusammenhänge, die ein Licht bringen in das Wesen des Traumhaften, sofern es als Unwirkliches und d. h. als Mögliches gedacht wird:

»<im> Zustände zwischen Seyn und Nichtseyn [d. h. also im Übergang], wird aber überall das Mögliche real und das wirkliche ideal, und diss ist in der freien Kunstnachahmung ein furchtbarer aber göttlicher Traum.«

Hier ist der Traum genannt im Zusammenhang mit der Darstellung des Wesentlichen der Geschichte und d. h. ihrer Übergänge. Das Mögliche ist hier gedacht in seiner Verwirklichung, so zwar, daß das bisher Wirkliche ideal wird und in der Erinnerung anwest. Der Traum und die Träume sind das Kommende und zwar nicht irgend ein beliebiges Kommendes, sondern jenes, was das bisherige Wirkliche entwirkt. Dieses wesenhafte auf den Menschen Zukommende ist das Traumhafte eines Träumens, das sich nicht im unbestimmt Beliebigen

des Unwirklichen verliert. Das Träumen dieses Traumhaften muß vorausblicken auf das Mögliche in seinem Realwerden und muß dieses als ein solches zuvor und damit auch vorher sagen (πρόφημι, προφητεύειν).

Platon spricht in seinem Gespräch über das Schöne (im Phaidros) von der μανία προφητεύουσα – von der Entrückung, die das zuvor sagt, was noch nicht voll anwest. In Hölderlins spätem Gedicht »Reif sind . . .« (IV, 71) heißt es:

Reif sind, in Feuer getaucht, gekochet
Die Frücht und auf der Erde geprüft und ein Gesez ist
Dass alles hineingeht, Schlangen gleich,
Prophetisch, träumend auf
Den Hügeln des Himmels.

Wenn wir auch von diesen Versen noch nicht das Geringste verstehen, der innere Zusammenhang zwischen dem Träumen und dem Prophetischen, zwischen dem Traumhaften und dem Kommenden ist dennoch eindeutig. Dieses Traumhafte aber ist wirklicher als das gemeine Wirkliche der alltäglichen Nutzung und des Handgriffes der Tagwesen.

Diese Träume heißen daher die goldenen, d. h. die an künftigem »Seienden« reichen, schweren, gediegenen und, weil kommenden, leuchtenden und in ihrem Glanz edlen, d. h. in sich selbst wesenden und des Gemeinen nicht bedürfend.

Dieses wesenhaft Kommende und Zukommende kann nie im sogenannten »Zugriff« erreicht werden. Im Bereich des Wesenhaften der Geschichte, d. h. der Übergänge, ist jeder »Zugriff« ein Mißgriff, weil er das Kommende in seinem Kommen zerstört und das Mögliche in ein angemessenes und zufälliges Wirkliches hereinzertrt. Der Mensch kann im Bereich des Wesenhaften nie Geschichte »machen«, gleichwenig wie der Gott. Sie beide machen stets nur ihre Gemächte und die dazu gehörigen Mächler. Unter diese gehören zuerst die Intriganten eines Kirchenregiments, weil sie noch das angeblich Heilige im Dienst ihrer Machtzwecke benutzen.

Der Übergang vollzieht sich hier nur in der Langsamkeit der zögernden Scheu vor dem Unmachbaren. Im Wehen der von goldenen Träumen schweren Lüfte sind die langsamen Stege die unscheinbaren, aber ursprünglich gewachsenen und doch nur den Wenigen und Einzelnen vorbehaltenen, schmalen Brücken. Zwar scheint diesen Brücken, den Stegen, der Brückenschwung zu fehlen, da sie eben und gerade von Ufer zu Ufer geleiten. Aber ihr Brückenschwung fehlt nicht. Er ist nur dem gewöhnlichen Auge und Fuß verborgen. Er ist höher als je nur der Schwung einer weitausladenden breiten, von jedermann jederzeit in beliebiger Hast übereilbaren Brücke sein kann. Die Höhe des Brückenschwungs der Stege bestimmt sich aus dem Hohen und Höchsten der über ihnen hinziehenden Lüfte und d. h. zugleich aus dem Gold der Träume.

Das Grüßen des Dichters, das sich mit dem Ende der zweiten Strophe vollendet, gehört selbst zu einem Übergang. Der Steg geht zwischen dem Ende der zweiten Strophe und dem Beginn der dritten Strophe hin.

43. Griechenland und Germanien: Die Ufer und Seiten des Übergangs zum Lernen des geschichtlich Eigenen

Der Übergang von Strophen zu Strophen scheint sich zwar nur im Äußeren der Gedichtform zu halten. Aber inzwischen ahnen wir Einiges vom Gedichteten der beiden ersten Strophen. Das südliche Land und das heimische Land des Dichters, Griechenland und Germanien, enthüllen ihren verborgenen Bezug. Dieser erschöpft sich nicht in historisch erzählbaren Beziehungen einer Geistesgeschichte der beiden ›Kulturen‹. Der Bezug selbst gründet sich im Wort einer dichterischen Stiftung. Das »Feuer des Süds« und der »kärgliche Nord« (Elegie »Der Wanderer«) bezeichnen hier nicht ›Typen‹ vorhandener Länder und Völker, die nur in vergleichend historischer Betrachtung sich gegeneinander ausspielen ließen. Griechenland und Germanien nennen die Ufer und Seiten eines Übergangs. Weil der

Übergang das Realwerden des Einen als Idealwerden des Anderen in sich birgt, deshalb muß auch das übergängliche Sagen dem hier Zu-Sagenden entsprechen. Sofern das Idealwerden des vormals Wirklichen und dieses als das Gewesene in der Innigkeit seines Wesens gesagt werden muß, kann dieses Sagen nur ein Grüßen sein.

Von wo aus grüßt der Dichter? Aus dem heimatlichen Land. Dessen Wesen heißt »Germanien«. Hier ist die andere Seite, auf die der Dichter schon hinübergegangen. Hier ist alles anders. Das Eigene ist ein Anderes als das der Griechen. Auch das Fremde ist ein Anderes; insgleichen ist die Art, das Eigene frei gebrauchen zu lernen, eine andere. Das Schwerste ist hier anders, und es kann durch irgend eine Art von Wiedergeburt des Altertums, durch irgendwelche »Renaissancen« weder erleichtert noch gar abgenommen, es kann historisch überhaupt nicht gefunden werden. Die wesentliche geschichtliche Entscheidung im Bezug zum Griechenland, d. h. hinsichtlich seiner Feste, ist gefallen. Der Dichter hat sie in der Hymne »Germanien«, die drei Jahre vor »Andenken« entstand, klar ausgesprochen. Hart fast und frei von jedem Bemühen um Auswege und Mittelwege, entschieden zur Not und zum Austragen der Not, beginnt die Hymne »Germanien«:

Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr,

(IV, 181)

Wohl grüßt der Dichter noch die Gewesenen, aber er darf sie nicht mehr rufen und d. h. erharren als die, die zum Fest kommen sollen und das Fest mitbestimmen können. Aber schon indem der Dichter sagt, daß er die Erschienenen, die Gewesenen, nicht mehr rufen darf, sagt er doch gerade, daß er ein Rufender ist. Er spricht aus dem Erharren, auch dann, wenn dieses Erharren noch ohne Erfüllung, ja sogar ohne unmittelbaren Ausblick auf eine solche ist und eher ein Entbehren, eine Ver-

lassenheit und eine Not. Doch selbst wenn es Klage und Trauer ist, spricht darin eine Freude, und aus der Einheit beider die Grundstimmung für das Fest, das Erharren des Festlichen und d. h. des Heiligen. Die Hüterin und die Hut der Grundstimmung, das Herz, ist »das Heiligtrauernde«. Darum fährt der Dichter im Beginn der Hymne »Germanien« fort:

wenn aber
Ihr heimatlichen Wasser! jetzt mit euch
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders
Das Heiligtrauernde?

Was will es Anderes als das Heilige, aber das Heilige im eigenen Vaterlande, nennen, in dem der Dichter jetzt, den Nordost und die Schärfe seiner kühlen Klarheit aushaltend, zurückbleibt? Jetzt muß er dem Versuch absagen, die Götter unmittelbar und dort zu suchen, wo sie einstmals einen Festtag mitbestimmten. Solches wollen, hieße ja, das unmittelbar zurückholen, was den Menschen des Griechenlandes angestammt zu eigen war, was in ihrer Wiege lag, wohin sie stets wieder zurückgelegt und eingewiegt wurden, wovon sie unmittelbar durchstimmt waren. Dieses Eigene und dem Geburtsland der Griechen Wesentliche ist das glühend berückende und lichtend entzückende himmlische Feuer: das Erglänzen der goldenen Träume. Dieses Eigene eigentlich anzueignen war für die Griechen das Schwerste. Dieses Eigene und die Art seiner Aneignung kann nicht das Eigene sein, das »der deutsche Dichter« im heimatlichen Lande finden muß. Dieses Finden verlangt ein eigenes Suchen und dieses ein eigenes Lernen. Im Finden, Aneignen und Gebrauchenkönnen des Eigenen besteht die Freiheit eines Menschentums zu sich selbst. Darin ruht die Geschichtlichkeit der Geschichte eines Volkes. Nicht zufällig spricht Hölderlin dieses Wesenhafte aller Geschichte in demselben Brief an Böhlendorf (4. Dezember 1801) zweimal aus. Zuerst so:

»Wir lernen nichts schwerer als das Nationelle frei gebrauchen. Und wie ich glaube, ist gerade die Klarheit der Darstellung uns ursprünglich so natürlich, wie den Griechen das Feuer vom Himmel.« (V, 319).

Bis zur Stunde fassen wir noch nicht die Wahrheit, die sich im Wissen dieser Sätze ausspricht. Zu einem Teil liegt dies daran, daß wir in dem, was Wissen heißt, wenig erfahren sind und das Wissen von der ›Wissenschaft‹ erwarten. Daher ist auch unser Geschichtsdenken verwirrt und gegenüber den Einsichten, die Hölderlin ausspricht, ratlos, gesetzt daß wir sie überhaupt kennen und dies Bekannte bedenken. Wir können hier nur so weit auf dieses verwirrte Meinen hinweisen, als die Aufgabe dieser Auslegung das zuläßt.

Das Eigene der Griechen ist das »Feuer vom Himmel«, das Eigene der Deutschen ist »die Klarheit der Darstellung«. Dieses Eigene wird jedesmal am ehesten versäumt, mißdeutet und verloren, weil es als das Selbstverständliche gilt und daher entweder versäumt oder aber grob und hastig aufgegriffen wird. Das Eigene finden und gebrauchen zu lernen, ist das Schwerste. Das Feuer vom Himmel verlangt die Aneignung, d. h. Darstellung. Die Klarheit des Darstellens verlangt das Darzustellende, das Feuer vom Himmel. Das Eigene besteht also nicht in einer für sich abgekapselten Anlage, die in sich verschränkt nur gezüchtet werden könnte. Das Eigene gerade ist je auf ein Anderes bezogen, das Feuer auf die Darstellung, die Darstellung auf das Feuer.

Das Eigene läßt sich nicht ausmachen durch Erforschung der Anlagen, als seien das irgendwo eben vorkommende, auf Nichts oder Beliebigen bezogene Beschaffenheiten. Das Eigene läßt sich nie durch Schädelmessungen und durch die Beschreibung ausgegrabener Spieße und Spangen feststellen, abgesehen davon, daß solche Feststellungen das schon voraussetzen, was für das Eigene gelten soll. Auch Brauchtum und Sitte sind nicht das Eigene selbst, sondern das gewachsene Gebaren und

die aus dem Eigenen sich gründende Hegung des Eigenen. Dieses Gebaren und Hegen kann, wenn das Eigene schon entschieden, dann auch als ›Ausdruck‹ des Eigenen gefaßt werden.

Auch die »Taten« der Welt sind nur »Zeichen« und selbst dieses sind sie nur, wenn sie recht gedeutet werden. Wie aber sollen wir den riesigen Stoff der geschichtlichen Überlieferung historisch deuten, wenn wir das Wesen der Geschichte zuvor verfehlen und überhaupt nicht wissen, in welchem Bezirk der Besinnung solches Wesen allein erfragt werden kann und muß? Was Geschichte sei, kann nie ein Historiker ausmachen. Weder die Volkskunde, noch die Geographie, noch die kunsthistorischen Feststellungen der sogenannten ›deutschen Linie‹, noch auch die Historie finden das Eigene; sie bringen nur die Anhäufung von ›Erscheinungen‹ dessen, was sie, man weiß nicht woher und wie, für das Eigene halten. Keine Wissenschaft von der Natur und der Geschichte findet je das Eigene. Sie findet es nie, weil sie es nicht sucht, und sie sucht es nicht, weil sie als Wissenschaft ihrem Wesen nach Solches nicht suchen kann. Das Eigene finden nur jene, denen aufgegeben ist, es zu stiften, die Dichter.

*44. Das Eigene als das Heilige des Vaterlandes, den
Theologien und historischen Wissenschaften
unzugänglich. Das »Höchste«*

Wir hörten bereits Hölderlins Worte aus der Widmung der Sophoklesübersetzungen: »Sonst will ich . . . wenn es die Zeit giebt, . . . die Engel des heiligen Vaterlands singen.« Er will das Heilige sagen, worin das Vaterland sein Wesen hat und Jene, die Engel, durch die solches Wesen behütet ist.

Aber dieses Heilige ist nicht einfach das Göttliche einer gleichfalls vorhandenen ›Religion‹, hier der christlichen. Das Heilige läßt sich überhaupt nicht ›theologisch‹ ausmachen, denn alle ›Theologie‹ setzt den Θεός, den Gott, schon voraus

und dieses so gewiß, daß immer dort, wo die Theologie aufkommt, der Gott schon die Flucht begonnen hat.

Die Griechen waren in ihrer großen und eigentlichen Geschichtszeit ohne ›Theologie‹. Weder die Theologen der ›Deutschen Christen‹, noch die der Bekenntnisfront, noch die katholischen, können das Heilige des Vaterlandes finden. Sie sind mit den Biologen und Prähistorikern und Kunsthistorikern in demselben Falle; sie betreiben, angeblich wirklichkeitsnah, eine Art von ›Intellectualismus‹, den nicht einmal das vielverlästerte 19. Jahrhundert aufgebracht hat, das sie blindlings fortsetzen. So billig ist in einem Zeitalter, da die Welt aus den Fugen zu geraten droht, das Eigene nicht zu erraffen. Wer dies meint, der setzt die verborgene Würde des eigensten Wesens des Vaterlandes herab und denkt, wenn er überhaupt denkt, jedenfalls nicht deutsch.

Diese Verwirrung im Wissen und Wissenkönnen erreicht aber erst dort die Spitze, wo man meint, die Zurückweisung dieser verirrtten Vorhaben, nämlich wissenschaftlich und d. h. heute stets rational-organisatorisch-technisch das Wesenhafte ausmachen zu wollen, diese Zurückweisung sei gleichbedeutend mit der Verleugnung des Eigenen und Deutschen. Das Gegenteil ist wahr. Wobei aber auch dieses bedacht sein muß, daß die Ablehnung des ›Rationalen‹ nicht gleichgesetzt werden darf mit der gleich billigen Anrufung des ›Irrationalen‹; denn dieses ist ja nur der Milchbruder des ›Rationalen‹ und in gleicher Weise wie dieses bodenlos und überdies jeweils noch abhängig von der Art, wie das ›Rationale‹, das man verneint, zuvor bestimmt worden.

Wenn aber der Dichter das Eigene und Heilige des Vaterlandes finden soll, darf er sich nicht auf die selbstgemachte Findigkeit und List und irgend einen Scharfsinn berufen. Der Dichter muß das geschichtliche, d. h. festliche Wesen des eigenen Vaterlandes *suchen*. Schon im ersten Hyperionfragment steht das dunkle Wort Hölderlins (II, 81): »Wir sind nichts; was wir suchen, ist alles.« Aber dieses frühe Wort wandelt dann

seinen Sinn, wenngleich das »heiligtrauernde Herz«, das Suchen, die Grundstimmung des Dichters bleibt.

Im Suchen allein ist das Gesuchte uns nahe. Das Gesuchte ist die bezaubernde Gestalt dessen, was das Suchen findet. Im Gesuchten allein kommt das Gefundene zum Scheinen. Wo das Gefundene zum bloßen Fund geworden, ist es schon reif für das Museum und diesem übergeben und so verloren – ein Gegenstand für Amerikaner. (Die Preisgabe des deutschen Wesens an den Amerikanismus geht zu seinem eigenen Unheil bisweilen schon so weit, daß Deutsche sich dessen schämen, daß ihr Volk einmal ›das Volk der Dichter und Denker‹ genannt worden.)

Dichten und Denken ist das eigentliche Suchen. Solches Suchen ist Fragen. Der Dichter kann das Heilige nicht wie einen Knochen feststellen, er muß das Heilige selbst fragen. Das bedeutet: der Dichter muß Jene fragen, die das Zu-sagende, das Heilige, für ihn aufbewahrt: die Muse. Die Mutter der Musen ist »Mnemosyne«, zu deutsch: das Andenken. Aus der Hymnenzeit Hölderlins ist uns ein Bruchstück erhalten, das alles sagt. Das Bruchstück lautet (IV, 249):

Einst hab ich die Muse gefragt, und sie
Antwortete mir
Am Ende wirst du es finden.
Vom Höchsten will ich schweigen.
Verbotene Frucht, wie der Lorbeer, ist aber
Am meisten das Vaterland. Die aber kost'
Ein jeder zulezt.

Das Eigenste, das Vaterland, ist das Höchste, aber deshalb das am meisten Verbotene. Deshalb wird es erst am Ende gefunden, nach langem Suchen, nach vielen Opfern und harten Diensten. Ein jeder darf diese Frucht erst zuletzt kosten, erst dann, wenn ein jeder vorbereitet ist, wenn kein Verzwungenes mehr den freien Blick auf das Höchste verstellt, wenn keine

Zudringlichkeit das Verbotene verwirrt und verscheucht. Gefunden wird das Vaterländische nur, wenn das Höchste gesucht wird. Das Höchste suchen heißt, von ihm schweigen. Doch dieses Schweigen übergeht nicht das Höchste, sondern bewahrt es. Diese Bewahrung ist notwendig, denn nur aus dem Höchsten erlangen wir das Hohe. Wir gelangen zum Hohen niemals von unten her, sondern stets nur von oben.

Aber wie ist das mit der Verschweigung des Höchsten? Wahrhaft schweigen kann nur, wer zuweilen wahrhaft sagt. Das bloße Nichtsagen ist noch kein Schweigen. Daher muß um dieses Schweigens willen das Wort ergriffen und gesagt werden. Denn nur der, der das Rechte sagt, kann in solchem Sagen das Höchste verschweigen. Aber dieses Sagen und es zuerst muß zuvor gefunden werden. Der freie Gebrauch des eigenen Wortes vom Eigensten ist das Schwerste. Das Eigene und Heimische, die heimatliche Erde, die Mutter, ist am schwersten zu gewinnen. Daher sagt Hölderlin ganz nach dem Sinn des Briefes an den Freund in der Hymne »Die Wanderung« (IV, 170):

Unfreundlich ist, und schwer zu gewinnen,
Die Verslossene, der ich entkommen, die Mutter.

Ahnen wir jetzt, welches Schwere darin liegt, daß der Dichter im heimatlichen Lande zurückbleibt? Können wir ermessen, aus welchem Ausharren das Grüßen jenes Landes stammt, in dem der Dichter nicht mehr bleiben darf? Bedenken wir, wie Einer sein muß, damit er wahrhaft grüßen und so grüßen kann, wie der Dichter in den beiden ersten Strophen von »Andenken«? Ahnen wir, was dies bedeutet: im Heimischen zurückbleiben und hier das Eigene suchen? Ahnen wir ein Geringstes von der Langmut, die dazu gehört, so im Heimischen zu suchen? Ahnen wir aber auch die Großmut, die solcher Langmut eigen sein muß, damit jeder, der das Eigene des Vaterlandes sucht, freier den freien Gebrauch des Eigenen ins Freie bringen kann? Wundern wir uns jetzt noch, wenn Hölderlin selbst in dem Ge-

dicht »Reif sind, in Feuer getaucht . . .«, das bald nach »Andenken« entstanden ist (1805), dieses sagt (IV, 71):

. Und vieles
 Wie auf den Schultern eine
 Last von Scheitern ist
 Zu behalten.

Wundern wir uns, wenn der also wissende Dichter die Muse gefragt und sie auch schon verstanden hat in dem, was sie selbst will und was sie gemäß diesem Willen vom Dichter fordert: daß er vom Höchsten schweigen muß? Schweigen heißt hier: Alles Zu-sagende so sagen, daß es als das Verschwiegene geahnt und als das Geahnte zu dem wird, was all das langharrende Suchen durchstimmt und bestimmt. Wo ist im Gedicht »Andenken« dieses Schweigen? Im Übergang von der zweiten Strophe, in deren Schluß sich das Grüßen des anderen Landes und Festes vollendet, zur dritten Strophe. Zwischen beiden ist ein Abgrund; steil abfallend und ragend stehen wie Wände der Schluß der zweiten Strophe, die ja die erste mit einschließt, und der Beginn der dritten.

In diesem Abgrund ist das Schweigen des Zu-erschweigenden und Verschwiegenen.

*45. Der Übergang von der zweiten zur dritten Strophe.
 Die Gründung im Heimischen*

Der Übergang von der zweiten zur dritten Strophe geht über einen Steg und enthält eine Entscheidung. Die dritte Strophe lautet:

Es reiche aber,
 Des dunkeln Lichtes voll,
 Mir einer den duftenden Becher,
 Damit ich ruhen möge; denn süß
 Wär' unter Schatten der Schlummer.

Nicht ist es gut
Seellos von sterblichen
Gedanken zu seyn. Doch gut
Ist ein Gespräch und zu sagen
Des Herzens Meinung, zu hören viel
Von Tagen der Lieb',
Und Thaten, welche geschehen.

Jäh und befremdlich beginnt diese Strophe, wie ein Überspringen der Willkür von einem Einfall und Bild zum anderen. Aber der Übergang zu dieser Strophe wird uns deutlicher, wenn wir das bisher Angemerkte im Sinn behalten und jetzt, vielleicht etwas schematisch und gewaltsam, die drei ersten Strophen nur nach den Versen bedenken, in denen der Dichter von sich, dem Dichter, sagt und sein Wesen ausspricht.

In der ersten Strophe heißt es:

Geh aber nun und grüsse

Der Dichter bleibt grüßend zurück im eigenen Land. Doch dieses Zurückbleiben stößt das Gegrüßte nicht weg. Das Griechenland wird nicht vergessen, auch nicht verleugnet, sondern behalten. So daß wir ergänzend sagen dürfen: »Geh aber nun und grüsse [mir]«. Demgemäß beginnt auch die zweite Strophe:

Noch denket das mir wohl . . .

Der Zurückbleibende wird selbst mit dem, was er grüßt, bedacht, und d. h. in eigentümlicher Weise beschenkt. Der Grüßende erfährt es, selbst gegrüßt zu sein. Das gewesene Fest erinnert an das Innige, das als das Heilige das eigentlich Grüßende ist. Das eigentlich Grüßende gibt dem Zurückbleibenden den Wink, an seinem Ort das Heilige des Vaterlandes zu rufen und im Schutze dieses Höchsten heimisch zu werden. Das Zurückbleiben im eigenen, aber noch unangeeigneten Vaterland geschieht daher nicht wider Willen, sondern aus der Zustim-

mung des grüßenden Dichters zu dem, was ihn grüßend bestimmt, das Eigene zu finden. Der Dichter ist weder vom Gewesenen abgeschnitten, noch alleingelassen in der Leere der Ratlosigkeit. Er gehört dem Gewesenen zu, dies aber aus der Schwere der Bereitschaft zum Schwersten: das Eigene frei gebrauchen zu lernen, damit in solcher Freiheit sich das Freie und Offene bilde, in dem das Heilige seines Vaterlandes erscheinen kann. Doch weil der Dichter diesem Schwersten überantwortet ist, muß er der unmittelbaren Zuflucht zum Gewesenen und der bloßen Übernahme des überlieferten Gewesenen entsagen. Dieses Entsagen ist ein Entbehren und Bedürfen, das gleichwohl nicht einem bloßen Mangel entspringt, sondern der Zustimmung zur Aneignung des Eigenen.

In der dritten Strophe heißt es:

Es reiche aber,

.

Mir einer den duftenden Becher,

Dem reinen Gewähren der einwiegenden Lüfte folgt in eindeutigem Gegensatz der Ruf nach dem, was erst gereicht werden soll. Das »aber« in »Es reiche aber« verschärft nur den Gegensatz, der zunächst durch das »Es« am Versbeginn in einer eigentümlichen Unbestimmtheit bleibt. Diese wird durch das »einer« im dritten Vers der Strophe keineswegs behoben. Der wie aus dem Nichts aufsteigende Ruf nach einem Bringen und Schenken, als sei das Grüßen und das Gegrüßte jäh versunken, ist mit dem Vermerkten noch nicht zureichend gedeutet. Wenn wir die aus den drei ersten Strophen herausgegriffenen Verse unmittelbar aufeinander folgen lassen:

Geh aber nun und grüsse [mir]

Noch denkt das mir wohl . . .

Es reiche aber,

.....
Mir....

dann erkennen wir zwar den Abgrund zwischen dem Grüßen und dem Notruf, wir geraten aber auch erneut in die Gefahr, die wesentlichen Zusammenhänge nun doch noch zu mißdeuten. So mag es scheinen, als sei das Notwort »Es reiche aber ...« erst die Folge dessen, daß eben fortan das Gegrüßte ein Fremdes und Gewesenes bleibt und nichts mehr zu verschenken hat, so daß auch das Grüßen sich fast wie eine Abirrung ausnimmt. In Wahrheit liegt jedoch alles schon anders. Das Grüßen entspringt bereits und entspringt nur der schon entschiedenen und übernommenen Rückkehr zur Findung des Eigenen. Das Eigene der Deutschen ist die Klarheit der Darstellung. Das Eigene der Griechen ist das Feuer vom Himmel – die goldenen Träume. Im »Hyperion« schreibt der junge Grieche an den Freund (II, 92):

»O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt ...«

Das Gedicht »Andenken« beginnt: »Der Nordost wehet, / Der liebste unter den Winden / Mir«. Jetzt, da wir wissen, daß in »Andenken« die Geschichtlichkeit der Geschichte des Vaterlandes gedacht wird, enthüllt der erste Vers erst seine volle Wahrheit. Der Wind, der die Augen wacker macht, verbürgt die klare Kühnheit des Blickens (Vor-stellens und Darstellens). Der Wind im heimatlichen Land ist eine Verheißung für das, was dem Dichter als das Schwerste aufgegeben. Der Nordost ist der liebste nicht nur deshalb, weil er geeignet ist, den Gruß nach dem südlichen Frankreich fortzutragen. Das kann er auch; er soll dies auch gerade deshalb, weil der Dichter ihm als dem Wind des heimatlichen Landes vertraut. »Der Nordost wehet« – das sagt jetzt: Es gilt in dem Aether und Element der Klarheit auszuharren und darin das Gesetz des Eigenen zu finden. Weil der Dichter zum Eigenen und zum Suchen des Eigenen

zurückgekehrt und entschieden ist, deshalb kann er erst das Fremde in seinem Wesen anerkennen, aus der Anerkenntnis es in dessen Eigenem erkennen und deshalb das so in sich Wesende als Gewesenes grüßen. Das Gewesene, das Fremde dagegen wird aus dem Eigenen her und für das Eigene bewahrt. Das Eigene ›ist‹ eigen und eigentlich erst und nur in der An-eignung. Diese kann jedoch nicht ohne die Zwiesprache mit dem Fremden geschehen. Das Griechenland ist nicht nur nicht weggestoßen, es ist in einem neuartigen Sinne geschichtlich notwendig geworden.

Mit dieser Bemerkung fällt jetzt eine weitere und heute schon geläufig gewordene Mißdeutung der Hölderlinschen Dichtung dahin.

*46. Zwischenbemerkung über drei Mißdeutungen von
Hölderlins Wendung zum »Vaterländischen«*

Man weiß, zumal seit Hellingraths Veröffentlichung der Hymnen, daß Hölderlin seit 1800 eine von Jahr zu Jahr sich klärende Wendung vollzog, mit der ein neues Verhältnis zum Griechentum zusammengeht. Weil nun in dieser Wendung das Vaterländische, das Deutsche, gesucht wird, hat man von einer »abendländischen Wendung« Hölderlins gesprochen und dabei das Griechentum als »morgenländisch« gefaßt und das Verhältnis zu ihm sogar als Abkehr. Aber dies war nur das Vor-spiel für eine weitere Absicht.

Die abendländische Wendung wurde als Hinwendung zum Christentum gedeutet. Hölderlin spricht ja in der Hymnenzeit von »Christus« und der »Madonna«. Doch jedes sorgfältige Nachdenken erkennt, daß diese aus verschiedenen Gründen verkündete christliche Wendung Hölderlins eine Erfindung ist.

Handgreiflicher und eindeutiger scheint dagegen eine andere Wendung zu sein: diejenige zum Vaterländischen. Was liegt näher als die vaterländische Wendung im Sinne der Wen-

dung zum ›Politischen‹ zu deuten? Allein, was Hölderlin das Vaterländische nennt, erschöpft sich nicht im ›Politischen‹, wie weit man dieses auch fassen mag.

Alle drei Meinungen sind irrig. Das neue Verhältnis zum Griechentum ist nicht Abkehr, sondern eine wesenhaftere, auf ursprünglichere Auseinandersetzung drängende Hinkehr zum Griechentum, ohne freilich in ihm den Ursprung und Grund des Eigenen zu suchen. Die Wendung zum Vaterländischen ist nicht die Flucht ins Christentum; sofern von Christus gesagt wird, ist dieser nur einer unter den Göttern, eine Denkungsart, die wahrhaftig nicht christlich genannt werden kann. Die Wendung zum Vaterländischen ist aber auch nicht die Wendung zum Politischen.

Selbst wenn man das Vaterländische und das Politische gleichsetzen könnte, wäre zu bedenken, daß das Vaterländische eine Frucht ist, die nur im Licht und Aether wachsen kann, im Element des Höchsten, d. h. des Heiligen. Dies ist der Grund des Vaterlandes und seines geschichtlichen Wesens. Das Höchste ist das Vaterland nur, sofern es und sobald es aus dem Höchsten, d. h. aus dem Heiligen stammt und dieser eigenste Ursprung als sein Eigentliches gefunden ist, damit jeder zuletzt an diesem Ersten seinen Anteil habe. Das Eigene frei gebrauchen zu lernen, ist das Schwerste, denn der freie Gebrauch allein ist die rechte Weise der Bewahrung des Eigenen, er ist sogar die einzige Weise, das Eigene erst zu finden. Hieraus allein erhellt, warum der Dichter um diese Zeit, da er doch heimgekommen ist, dennoch von der schweren Last spricht und uns wissen läßt, daß noch Vieles zu sagen sei.

Wäre die Wendung zum Heiligen des Vaterlandes nur eine Zuflucht in den sicheren Hafen des christlichen Glaubens oder das Aufgehen im vorhandenen Bezirk der politischen Tätigkeit, dann wäre nicht einzusehen, weshalb diese Zuflüchte und diese unmittelbar ausfüllenden Beschäftigungen eine erst lang zu erharrende Not und eine Last sein sollen, wo sie doch im Gegenteil die Sicherheit des Seelenheils und die Befriedigung

des unmittelbaren Handelns und Erfolges verbürgen. Doch in dieser Dichtung ist überall nichts von Sicherheit und Befriedigung, – alles ist Aufgabe. Diese Dichtung ist nicht ein Standpunkt, sondern ein Gang, der Gang des Lernens der Aneignung des Eigenen.

47. Das Lernen der Aneignung des Eigenen

Es reiche aber,
Des dunkeln Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher,
Damit ich ruhen möge;

Aber klingt das denn wie Aufbruch zum Gehen ins Eigene? Spricht so die Kühnheit, das Eigene zu erringen? Ist dies nicht eher der ermattende Ruf nach Hilfe, um dem Gang ins Eigene entgehen zu können, um diesem und dem Fremden zugleich sich zu entziehen und durch nichts mehr beunruhigt zu sein? Sagt es Hölderlin nicht deutlich genug: »Damit ich ruhen möge«? Ruhe sucht er, also das Innehalten im Gang, also das Abwerfen der Last, also doch das Gegenteil dessen, was nach den vorigen Erörterungen mit der dritten Strophe anheben soll.

Aber wir tun gut, über ein abgerissenes Stück des Wortlauts hinweg das Ganze des ersten Teils der dritten Strophe im Sinn zu behalten. Der erste Teil schließt erst mit dem Wort:

denn süß
Wär' unter Schatten der Schlummer.

Es heißt nicht: denn süß ›ist‹ unter Schatten der Schlummer. Dieser »wäre« nur süß, wenn nämlich es dahin kommen dürfte, will sagen, wenn Ruhen hier gleichbedeutend wäre mit Schlafen. Zwar dünkt dies besser zu sein, zu schlafen und so wegzugleiten in das Vergessen. Allein dies ist nicht der Beruf des Dichters, und daher auch nicht, wenn er schon ruhen soll,

die Art seines Ruhens im Schatten und in der Nacht. Zwar muß er Wanderer sein »in heiliger Nacht«, aber dies heißt ihm: wach bleiben für das Heilige, das die Nacht vorbereitend in sich verschließt. Bedenken wir hierzu die siebte Strophe der Elegie »Brod und Wein«. Sie schließt mit einem Wort über die jetzt gerufenen Dichter (IV, 124):

Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester,
Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.

Zweimal ist das Heilige genannt. Die Dichter aber, die jetzt die Nacht als den Zeit-Raum der entflohenen gewesenen Götter durchwandern, sind in den Bezug gebracht zum Gott des Weines, zu Bacchus, Dionysos. Man hat daher nach der Art des üblichen historischen Vergleichens und Zusammenrechnens Hölderlins Unterscheidung zwischen dem Eigenen der Griechen und der Deutschen zusammengeworfen mit Nietzsches Unterscheidung des Dionysischen und Apollinischen. Man hält sich an den Gleichklang der bloßen Wörter und bedenkt nicht die Worte. So treffen wir in einem heute viel gelesenen Buch auf die fürchterliche Vorstellung von Hölderlin als dem »schwäbischen Nietzsche«. Die Unterscheidung Nietzsches und ihre Rolle in seiner Metaphysik des Willens zur Macht ist nicht griechisch, sondern wurzelt in der neuzeitlichen Metaphysik. Hölderlins Unterscheidung dagegen müssen wir verstehen lernen als den Vorboten der Überwindung aller Metaphysik.

Der Gott des Weines ist ein gewesener Gott. Es gibt nicht ›das Dionysische an sich‹. Wohl dagegen behält der Wein im künftigen Fest und für dessen Vorbereitung durch die Dichter eine wesentliche Bestimmung.

Es reiche aber,
Des dunkeln Lichtes voll,
Mir einer den . . . Becher,

.....

Wenn hier der Wein genannt ist, dann rufen diese Worte nicht nach einer Gelegenheit zum Ausweichen vor dem Gang in die Aneignung des Eigenen. Im Gegenteil, die Feier soll bereitet werden. Vorbereitung heißt hier: »lernen den freien Gebrauch des Eigenen«, heißt: ausharren im Schwersten. Was ist das Eigene des Landes, in dem der Dichter jetzt heimisch wird? Es wurde nach dem Wort des Briefes an Böhlendorf jetzt schon mehrfach genannt: »die Klarheit der Darstellung«.

*48. Das Eigene der Deutschen: »Die Klarheit der
Darstellung«*

Aber was heißt dies, »die Klarheit der Darstellung«? Wir wissen auf Grund der Abhandlung über das »Untergehende Vaterland«, daß im »Vergehen« und »Werden« die »Darstellung« wesentlich ist. Wenn den Deutschen die »Klarheit der Darstellung« natürlich und eigen ist, dann bleibt gerade dies Eigene zunächst das am wenigsten Angeeignete. Ja, es kann sein, daß »im Fortschritt der Bildung« gerade das Eigene mehr und mehr verloren geht, weil der freie Gebrauch nicht gelernt worden. »Fortschritt« der Bildung ist die Weiterbildung einer vorhandenen, gerade angetroffenen Anlage, das Erfüllen der in ihr sich meldenden Neigungen, der Vollzug dessen, was diese anstreben, die Festigung der Vollzugsfähigkeit, die Züchtung der Anlage zur sicher beherrschten Eigenart.

Allein dieser Gebrauch des Eigenen, der dieses als eine vorhandene Anlage nur ausübt und benützt, ist nicht der freie Gebrauch, denn hier bleibt ein Menschentum in seine irgendwann und irgendwie nur festgestellte und aufgegriffene Anlage verzweungen. Das Menschentum bleibt so der blinde Knecht einer blindlings aufgerafften Anlage. Inwiefern blind und blindlings? Weil hier nicht gesehen wird und gesehen werden kann, was jede Anlage und Eigenart erst zu einer solchen bestimmt, – das, wofür sie Anlage ist, deutlicher gesprochen: das was in der klaren Darstellung das Darzustellende ist. Aus

dem bloßen Vermögen der klaren Darstellung ergibt sich dies ganz und gar nicht – im Gegenteil, dieses Vermögen kann sich selbst dazu bringen, aus sich zu entscheiden, was das Darzustellende und Dargestellte sei und wie es darzustellen sei. Der Gebrauch des Eigenen sinnt dergestalt nur auf den Vollzug der auf sich und ihr zufälliges Vorhandensein beschränkten Anlage. Der Gebrauch ist dann nur eigensinnig; er ist nicht frei und ist auch deshalb nicht der freie Gebrauch des Eigenen, weil dessen Bestimmung mit aus dem entspringt, wofür es bestimmt und wovon es gestimmt wird.

Damit der Gebrauch des Eigenen ein freier werden soll, muß das Eigene offen sein für das, was ihm zugewiesen. Die Klarheit der Darstellung findet nicht und niemals zu sich selbst, solange sie sich als leeres Vermögen im Unbestimmten und Beliebigen nur einübt. Not ist, daß dieses Eigene, die Klarheit der Darstellung, sich bestimmen läßt durch das, was die Darstellung fordert. Die Klarheit kommt nur ins Freie, wenn sie am Dunkeln sich mißt, sich erprüft und erfüllt und so erst reif wird. Das Freie besteht nicht im Ungehinderten des Beliebigen eines Grundlosen. Freiheit ist Offenheit zum Ursprünglichen und Anfänglichen. Den freien Gebrauch des Eigenen lernen, dies, was das Schwerste ist, das bedeutet: Lernen sich zu öffnen für das Ursprüngliche, was gegenüber aller Eigensucht das Andere und anderer Herkunft ist, fast so, wie ein ganz Fremdes. Dieses Lernen des Sichöffnens für das Zugewiesene, in dessen Darstellung das Eigene erst zur Freiheit kommt, muß daher beginnen mit der Bereitschaft für das, worin allein als in dem Anderen die Klarheit der Darstellung erprüft werden kann. Und was ist dies: Das Dunkle des noch nicht Dargestellten, was auf das Darstellen und das Gebautwerden harrt.

Es reiche aber
Des dunkeln Lichtes voll,
Mir einer den . . . Becher,

.....

Allein erneut meldet sich uns ein Bedenken.

*49. Trunkenheit des höheren Besinnens und Nüchternheit
der Darstellung im Wort*

Die Klarheit der Darstellung frei gebrauchen lernen, heißt das nicht allem zuvor, nüchtern werden? Will jedoch die Bitte »Es reiche aber« nicht eher die Betäubung und das Vergessen und den Rausch des Besinnungslosen? Dagegen verlangt doch das Lernen des freien Gebrauchs der klaren Darstellung allem voraus das Sichbesinnen. Allerdings. Aber was heißt hier Besinnen? Doch nicht bloßes Rechnen, Kalkulieren, wie etwas einzurichten und den Umständen abzulisten sei? Das Besinnen muß auf anderes gehen, auf das, was darzustellen ist und was die Weise des Darstellens bestimmt.

Das Darzustellende ist die Geschichte, das Werden im Vergehen, das Kommen des Festes. Das Fest ist die Geschichte des Heiligen. Dieses aber ist das Höchste. Daher muß das Besinnen ein höheres sein und einem Denken entstammen, dessen Ursprung selbst dem Heiligen gemäß ist, das ins Wort und zur Darstellung kommen soll. Hölderlin weiß von dieser Notwendigkeit solchen höheren Besinnens und seines Ursprungs. In der unvollendeten Elegie »Der Gang aufs Land« (IV, 112, V. 13 ff.) sagt Hölderlin:

Darum hoff ich sogar, es werde, wenn das Gewünschte
Wir beginnen, und erst unsere Zunge gelöst,
Und gefunden das Wort, und aufgegangen das Herz ist,
Und von trunkener Stirn' höher Besinnen entspringt,
Mit der unsern zugleich des Himmels Blüthe beginnen,
Und dem offenen Blick offen der Leuchtende seyn.

Das höhere Besinnen entspringt »von trunkener Stirn«. Also bedarf es doch des Rausches und der Berauschung. Also deshalb die Bitte, den vollen Becher Wein zu reichen; also doch das Verlangen nach einem Mittel der Anstachelung und der Aufreizung. Doch wir würden weit abirren, wollten wir so denken.

Zunächst: ist denn Trunkenheit nur Rausch? Zunächst ist schon ›Rausch‹ und ›Rausch‹ nicht das gleiche. Der Rausch als bloße Betrunkenheit unterscheidet sich vom ›Rausch‹ der Begeisterung. Von beiden aber ist noch die Trunkenheit verschieden. Sie meint ein Erfülltsein, das weder nur blinder Taumel ist noch die besinnungslose Hingerissenheit. Trunkenheit meint ein Erfülltsein, das eine eigene Sammlung und Bereitschaft einschließt. Trunkenheit ist jene Erhabenheit der Stimmung, die zum äußersten Anderen ihrer selbst entschieden ist; entschieden nicht kraft eines errechneten Entschlusses, wohl aber entschieden aus dem Getragenwerden von dem, was sie als Stimmung durchstimmt. Die »trunkene Stirn« verwirrt und umnebelt nicht das Denken, sondern die getragene Erhabenheit der Stimmung versetzt in die Höhe, aus der das Besinnen ein höheres sein kann. So bleibt es in der Nähe zum Höchsten, als welches Hölderlin das Heilige nennt. Die Bitte um »den duftenden Becher«, »des dunkeln Lichtes voll«, verlangt nicht nach Betäubung und Rausch, sondern nach der Stimmung des höheren Besinnens, das das Heilige denkt und als Denken nüchtern ist.

Diese Nüchternheit unterscheidet sich freilich von der gewöhnlichen, die auch noch zweifach sein kann. Das Nüchterne des Anspruchslosen und doch Gediegenen und seiner selbst Gewissen. Diese Nüchternheit als *eine* Gestalt des Einfachen braucht kein Mangel zu sein wie jene andere ›Nüchternheit‹, die erst mit dem Kahlen und Leeren, dem Trockenem und Schwunglosen sich einstellt.

Anders ist die Nüchternheit des höheren Denkens. Zu ihr gehört die Kühnheit des Verweilens in der Höhe des Höchsten. Diese Nüchternheit ist auch keineswegs die Ernüchterung der Trunkenheit, als sollte diese eingedämmt oder gar beseitigt werden. Diese Nüchternheit ist erfüllt von Trunkenheit und diese findet in jener das, was ihr entspricht, sie anspricht und ins Wort hebt, d. h. darstellt.

Aus dem Umkreis des Gedichtes »Andenken« und gleichzei-

tig mit diesem von Hölderlin selbst veröffentlicht, stammt das Gedicht, das überschrieben ist »Hälfte des Lebens«. Auch dieses Gedicht darf in keiner Weise als ›lyrisches‹ gedeutet werden. Seine Wahrheit, tief eingehüllt in die schönsten Bilder, steht in einem wesentlichen Bezug zur Hymnendichtung und zu dem in dieser vollzogenen Übergang in das Heimische und dessen Gründung. Die erste der beiden Strophen des Gedichtes lautet (IV, 60):

Mit gelben Birnen hängen
Und voll mit wilden Rosen
Das Land in den See,
Ihr holden Schwäne,
Und trunken von Küssen
Tunkt ihr das Haupt
Ins heilignüchterne Wasser.

Schon dies allein, daß vom »Haupt« der Schwäne gesagt ist, läßt uns erstaunen. Das Haupt ist nicht einfach der Kopf, »das Haupt« erinnert an das Edle der Stirn und den Ursprung des Denkens. Aber auch die Stirn ist hier nicht anatomisch gemeint als Schädelknochen. Wie das Wort gemeint ist, können wir kaum recht sagen und wissen es doch, sobald wir die Menschengestalt nicht ›biologisch‹ zerrechnen, was wir auch dann noch tun, wenn wir mit dem leeren Getöse von Redensarten wie ›Ganzheit‹ und dergleichen einen hohlen Lärm machen.

Das Haupt, die Stirn, das höhere Besinnen haben ihr Element im »heilignüchternen Wasser«. Das Eintauchen in dieses ist nicht Abkühlung als Aufhebung und Überwindung der Trunkenheit, sondern die Entfaltung dieser im Element des Klaren.

*50. Das »dunkle Licht«: das im freien Gebrauch des
Eigenen Darzustellende*

Es reiche aber,
Des dunkeln Lichtes voll,
Mir einer den duftenden Becher,

.....

Das ist der Ruf nach Jenem, das dem Vermögen der klaren Darstellung erst gebracht und geschenkt werden muß als das Darzustellende, in dessen Dunkles und Verhülltes die Darstellung sich fügt, damit sie durch solche Entsprechung in die Klarheit komme. Jetzt ahnen wir erst, warum Hölderlin für den Wein jenes Wort gebraucht, dessen Schönheit so unheimlich ist, weil es in der höchsten Einfachheit alles sagt.

Für das gewöhnliche Denken ist dergleichen wie »das dunkle Licht« ein grober Widerspruch und daher das Zeichen der Unmöglichkeit. Ein Licht ist eben, und sei es auch nur ein geringes, stets hell oder doch so, daß es dem Dunkel wehrt. Hier dagegen ist ein Leuchten, das zum Scheinen kommt durch sein Dunkel, so daß hier etwas erscheint, indem es sich verbirgt. Es verweigert die Offenbarkeit und erhebt so das Darstellen in die Kühnheit, das dunkle Leuchten nicht durch eine leere Helle zu ersetzen, sondern ihm in der zu erringenden Klarheit des Darstellens zu entsprechen. Durch solche Entsprechung kommt das Darstellen in das Freie seines Wesens, wenn anders die Freiheit darin besteht, vom Ursprünglichen sich ursprünglich und allein bestimmen zu lassen.

Das Wort vom »dunklen Licht«, davon der duftende Becher voll ist, enthält keineswegs nur ein besonders geglücktes poetisches Bild für den Wein, sondern es nennt das Darzustellende, dem die Klarheit der Darstellung zum voraus sich fügen muß, wenn sie den freien Gebrauch ihrer selbst soll lernen können. Das Eigene frei gebrauchen lernen, das ist hier, die Vorzüglichkeit der Darstellungs-gabe entfalten lernen und zwar aus dem

Verhältnis zu dem, was dargestellt werden muß und nicht das mitgebrachte Eigene, sondern das Fremde ist.

Aber auch dieses Fremde und das Verhältnis zu ihm muß gelernt sein und dies zumal mit dem Eigenen. Denn das Fremde und somit erst Darzureichende kann unschicklich empfangen werden, so daß es die Aneignung des Eigenen, statt sie zu erwecken, vergessen läßt.

*51. Die Gefahr des Schlummers unter Schatten.
Die »seelenvolle« Besinnung auf das Heilige im Fest*

So kann das gereichte dunkle Licht im duftenden Becher in der Tat dazu verführen, im bloßen losgelassenen Genuß die Süßigkeit des Schlummers zu kosten und so dem Licht auszuweichen und den sicheren Schatten aufzusuchen:

denn süß
Wär' unter Schatten der Schlummer.

Allein der über den Steg gegangene und so heimgekommene Dichter ist entschieden im Wissen dessen, was allein ihm das Höchste sein kann; zwar weiß er auch, wie es der Brief an Böhlendorf sagt, der vom Lernen des Eigenen und Fremden handelt, »daß es gottlos ist und rasend, einen Weg zu suchen, der vor *allem* Anfall sicher wäre, . . .« (V, 321). Doch die selbe Entschiedenheit, die im Gedicht ruft: »Es reiche aber . . .« gibt angesichts der Gefahr des Versinkens im Dargereichten den klaren Bescheid:

Nicht ist es gut
Seellos von sterblichen
Gedanken zu seyn.

Wie ein scharfer Schnitt fährt die heilige Entschiedenheit zum Lernen des Eigenen zwischen das Schlußwort der vorigen Verse, die von süßem Schlummer sprechen, und das, was folgt. »Nicht ist es gut . . .« –, sogar das gern gebrauchte und hier

naheliegende »Aber« fehlt; unverbunden und hart folgt dieses »Nicht . . .«. –

In der Süße des Schlummers unter dem Schutz des Schattens nur versinken, hieße, »seellos sein von sterblichen Gedanken.« Was meint dies: »sterbliche Gedanken«? Daß die »Gedanken« vergänglich sind; daß die Vergänglichkeit gerade »die Gedanken« trifft, die ohnehin als »bloße Gedanken« schon unwirklich und bestandlos bleiben, im Unterschied zum wirkenden Wirklichen der Unternehmungen und des Handelns?

»Sterbliche Gedanken« meint hier die den Sterblichen eigenen Gedanken. Die Sterblichen sind die Menschen, und Hölderlin gebraucht dieses Wort für das Menschenwesen gerade dann, wenn er die Erdensöhne und Menschen den Göttern gegenüber stellt und d. h., wenn er an die Entgegnung der Menschen und Götter denkt. Diese Entgegnung aber ereignet sich als das Fest. Das »menschliche Denken« ist hier nicht lediglich das von Menschen vollzogene, sondern jenes Denken, das den Grund des Menschenwesens ausmacht und es zu seiner Bestimmung stimmt. Dieses Denken ist jenes Besinnen, das auf das Heilige sinnt, das sich im Fest ereignet. Das feiertägliche Denken öffnet sich dem Heiligen; so zu denken ist die Berufung jener, deren Wort das Heilige nennt. Darum ist »jetzt«, nachdem der Übergang geschehen, »Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter« (»Wie wenn am Feiertage . . .«). Ohne jenes Denken, das »menschlich« auf das Wesenhafte des Menschen denkt, wäre der Dichter »seellos« – er wäre ohne »Seele«, und deshalb könnte er auch nicht »der Beseeler« sein. Was bedeutet hier »Seele« und »Beseelung« und demgemäß das »Seellose«? Worte und Begriffe wie »Seele«, »Geist«, »Gedanken«, »Denken« sind uns seit langem durch eine verschachtelte Überlieferung vieldeutig geworden und deshalb verworren und deshalb dem beliebigen Gebrauch preisgegeben.

In solchen Lagen nehmen wir gern die Zuflucht zur historischen Übersicht. Zwar kann uns ein Katalog der verschiedenen Stationen in der Geschichte des Seelenbegriffes über man-

ches belehren. Aber aus solcher Belehrung lernen wir nichts, wenn wir nicht uns selbst aufmachen zur Besinnung. Wir selbst, die Heutigen, müssen das Verhältnis gewinnen zu dem, was Hölderlin meint, wenn er »Seele« sagt.

Diesem Verlangen nach einer lebendigen Einschätzung des Seelischen kommt seit einigen Jahrzehnten die Metaphysik Nietzsches und die Art ihrer Ausdeutung in der Tat entgegen. Man gibt der Seele wieder den Vorrang vor dem Geist. Dabei gilt freilich als ausgemacht, daß die überlieferte Dreiteilung von Leib, Seele, Geist die Bestandstücke nennt, aus denen sich das Menschenwesen zusammenbaut. »Seele« wird dann in einer gewissen Anlehnung an Gedanken des Aristoteles als das »Prinzip« des Lebens begriffen; die Seele beseelt den Leib. Die Seele ist wesentlich, weil sie den Leib beseelt, und weil der Leib, wie er leibt und lebt, für Nietzsche zum Leitfaden der Weltauslegung überhaupt bestimmt wird. In einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1885¹ sagt Nietzsche: »Wesentlich: vom *Leib* ausgehen und ihn als Leitfaden benützen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist.«

Im ersten Teil von »Also sprach Zarathustra«, in dem Stück »Von den Verächtern des Leibes« sagt Nietzsche: »Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.« »Beseelung« heißt im Sinne Nietzsches: Durchherrschaft und Befreiung des Leibes in seinen Drängen und Trieben. »Das Seelische« als das Leibende des Leibes hat den Vorrang vor dem »Geist«, den man mit dem »Intellekt« gleichsetzt. Das Seelische hat den Vorrang, nicht weil die Seele im christlichen Sinne gemeint und gegenüber der Vergänglichkeit des Leibes als »unsterblich« gedacht wird, sondern umgekehrt, weil das Dranggetriebe des Leibes für »das Ewige« gilt und »Seele«

¹ Der Wille zur Macht, Nr. 532.

der Name ist für das Treibende dieses Getriebes, für das Wirkende seines Wirkens. Der Geist als ›Intellekt‹ verstanden hemmt dagegen und schwächt die Triebe und wird daher als »der Widersacher der Seele«² gebrandmarkt. Sofern dies Meinen und Reden über Geist und Seele im Verschwommenen bleibt, scheint es sogar für jedermann einzuleuchten, daß mit dieser Rangstufung von Seele und Geist ›das Richtige‹ getroffen sei; denn wer wüßte nicht, daß ein Mensch sehr ›geistvoll‹ und doch ›seelenlos‹ sein kann.

Allein bedeutet hier Seele so rundweg dasselbe wie in der vorgenannten Deutung? Nein – Seele meint jetzt das, was wir auch das ›Gemüt‹ nennen. Zwar hat dieser Name für uns die eigentliche Nennkraft verloren. Wir brauchen nur den Bedeutungsrichtungen zu folgen, die in den Worten ›gemütlich‹, ›gemütvoll‹, ›gemütskrank‹ anklingen. Das ›Gemüt‹ ist dann doch das Zarte, wenn nicht gar Schwächliche und Nachgiebige, jedenfalls das Empfindsame, das ›Sentimentale‹, ›Unheroische‹. Allein das Wort ›Gemüt‹ hat noch einen anderen, verborgenen Klang, den wir eines Tages wieder hören werden: Gemut, die Quelle und Stätte des muots – des Mutes in dem ursprünglichen Sinne, daß der Mut Ursprung ist und Innigkeit des Gleichmuts und der Armut, der Sanftmut und des Edelmut, der Anmut und des Opfermuts, der Großmut und der Langmut. Das Gemüt, so erfahren und weder psychologisch noch biologisch ›gedacht‹, ist das, was Hölderlin mit dem Wort »Seele« nennt.

Die Gedanken und das Denken lassen den Menschen nicht »seellos« sein, sie statten ihn aber auch nicht erst mit einer »Seele« aus, sondern schenken ihm die innerste Erweckung und Lösung des Gemüts zu jedem hohen Mut. Der Gegensatz zum »Seelosen« ist nicht einfach der ›Seelenbesitz‹, sondern das ›Seelenvolle‹, das Hochgemute, der Mut zum Höchsten.

² Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Band 1-3, Leipzig 1929-1933; 2. verbesserte Aufl. Band 1-2, Leipzig 1937-39.

In dem nun schon oft erwähnten Brief an Böhlendorf sagt Hölderlin, und zwar im Zusammenhang der Erörterung der Aneignung des Eigenen und Fremden, von Homer, daß »dieser ausserordentliche Mensch seelenvoll genug war, um die abendländische *Junonische Nüchternheit* für sein Apollonsreich zu erbeuten, und so wahrhaft das fremde sich anzueignen.« (V, 319). »Apollon« ist für Hölderlin der Name für das Lichte und Feurige und Glühende – das, was Nietzsche als das Dionysische denkt und dem Apollinischen entgegensetzt.

Der Geist ist im Denken seiner Gedanken weder »der Widersacher der Seele« noch aber auch ihr bloßer Dienstknecht.

Nicht ist es gut
Seellos von sterblichen
Gedanken zu seyn.

Die Gedanken sind das Denken des Geistes. Der Geist ist die Vollendung, das will sagen, die ursprüngliche Erfüllung und die Fülle der Seele. Aus dem Geist ist der Mensch erst »seelenvoll«. In der Begeisterung waltet der ursprüngliche Mut des Gemüts. Ohne das zu sein, was das Gemüt durchstimmt und das volle ›Wesen‹ der Seele gewährt, ohne das Denken nach der Art der Sterblichen zu sein, das ist nicht gut.

Nicht ist es gut

Das wird schlechthin gesagt, gleich als sollte eine ›Sentenz‹, eine allgemeine ›Lebensweisheit‹ und Regel ausgesprochen werden. Allein dieses »Nicht ist es gut« wird hier im Gedicht vom Dichter zum Dichter gesprochen und zwar zu jenem, der den Übergang ins Heimische vollzogen hat und der jetzt die Ruhe bewahren muß, in der gesammelt ausgetragen wird, was mit der Darreichung des dunklen Lichtes sich vorbereiten soll. Dies sind die Feiertage Germaniens, die Vortage seines Festes. Es gilt auszuharren in den deutschen Nachtwachen für das Schicksal. Deshalb wird allem voraus zur Vorbereitung des Festes das Schickliche gefordert, was sich in das Wesenhafte der

kommenden Geschichte schickt. »Nicht ist es gut« – hier bedeutet »gut« nichts anderes als »schicklich« und zwar schicklich für den einzigen und anfänglichen Augenblick der anderen Ankunft der Götter. Das ist die Weile des Ausgleichs des Schicksals.

VIERTES HAUPTSTÜCK

Das Gespräch mit den Freunden als schickliche Vorbereitung des Fests

52. Das »Gespräch« im geläufigen Verständnis und in Hölderlins dichterischem Wortgebrauch

Es gilt das Schickliche zu suchen für das Schicksal. Nur das Schickliche gibt die Eignung für das Eigene. Nur aus dem Eigenen her und auf dieses zu kann der Mensch wahrhaft das Kommende empfangen. Was ist jetzt das in solchem Sinn Schickliche? Was ist schicklich, wenn unschicklich ist das Fehlen des wesenhaft menschlichen Denkens im Harren des Dichters? Was ist gut, wenn es nicht gut ist, das Denken und Bedenken dessen zu versäumen, worin das Eigentliche der heimischen Sterblichen beruht?

Doch gut
Ist ein Gespräch und zu sagen
Des Herzens Meinung, zu hören viel
Von Tagen der Lieb',
Und Thaten, welche geschehen.

Gut ist »ein Gespräch«. Was ein »Gespräch« sei, scheinen wir zu wissen: das Miteinanderreden einzelner und mehrerer Menschen. Allein wir geben schon im alltäglichen Verständnis dem Wort »Gespräch« eine Betonung mit. Nicht jedes Miteinanderreden ist schon ein Gespräch. Das Gespräch gilt uns als ein besonderes Miteinanderreden. Zuweilen meinen wir damit das, was auch eine ›Aussprache‹ heißt, in der wechselweise eine ›Sache‹ und ein ›Fall‹ geklärt und ins reine gebracht wird. Zuweilen bedeutet »Gespräch« das Herbeiführen einer Begeg-

nung: »miteinander ins Gespräch kommen«; das will heißen: die Beziehungen aufnehmen, verhandeln. Wenn wir auch schon hier unter Gespräch stets ein ausgezeichnetes Miteinanderreden meinen, so trifft die Gleichsetzung von Gespräch und Aussprache, Gespräch und Verhandlung, Gespräch und Verkehr doch noch nicht das, was Hölderlin dichterisch mit dem Wort nennt.

Aus dem sehr verwickelten und weit ausladenden Entwurf zu einer Hymne, die beginnt »Versöhnender, der du nimmer geglaubt...«, wissen wir¹, daß »das Gespräch« der Name ist für die Entgegnung der Menschen und Götter; dies aber nicht überhaupt, sondern für jenes kommende Fest, das »am Abend der Zeit« sein wird. »Gespräch« meint hier nicht die bloße Vollzugsform der Sprache. Das Gespräch ist seinem ursprünglichen Wesen nach jenes Einigende in der Entgegnung, durch das die Menschen und die Götter ihr Wesen einander zu-sagen. Das Gespräch, so genommen, ist das »himmlische Gespräch«.

Weil aber für die Menschen *und* für die Götter ihr Wesen jedesmal ihre Wesensnot ist, gestehen sie im Gespräch einander ihr Wesen. Solches Geständnis ist der tragende Grund für das Verständnis, d. i. die Möglichkeit des Aufeinander- und Voneinander-Hörens. Das Gespräch ist festlichen Wesens.

Das Gespräch, so genommen, ist nicht eine Gebrauchsform der Sprache. Vielmehr hat die Sprache ihren Ursprung im Gespräch und d. h. im Fest und somit in dem, worin dieses selbst gründet. Was eine Sprache ist und ob die Wörter einer Sprache jeweils noch im Wesensbereich des Wortes sprechen, kann niemals eine »Grammatik« erkunden und keine Sprachwissenschaft entscheiden.

¹ Vgl. Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 1936, in: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M. 1971, S. 33-48. – Ges.-Ausg. I. Abt. Bd. 4 (1981), S. 79-151.

*53. Die »Meinung« des »Herzens« im Gespräch:
Das Heilige*

In den Ring des anfänglichen Wesens der Sprache gehört auch die Bedeutung, die im Gedicht »Andenken« das Wort »Gespräch« erfüllt. Es ist eine »festliche«, wesenhaft auf das Fest bezogene Bedeutung. Was hier »Gespräch« in der Verdeutlichung ist, sagt Hölderlin selbst:

Doch gut
Ist ein Gespräch und zu sagen
..... zu hören ...

Das »und« fügt nicht ein Weiteres bei, sondern erläutert: »und« besagt hier soviel wie ›und das heißt‹. – »Gespräch« heißt: »sagen / des Herzens Meinung, hören viel / von Tagen der Lieb' / Und Thaten, welche geschehen.« Gespräch ist »sagen und hören«. Aber so verzeichnen wir nur die Bestandstücke jeder Wechselrede. Das »Gespräch« zeichnet sich durch das aus, was da gesagt und was gehört wird. Wesentlich ist das, was die sagende und gehörte Stimme stimmt. Hieraus bestimmt sich zugleich die Art des Sagens und Hörens.

Zu sagen ist »des Herzens Meinung«. Wollten wir hier Meinung mit ›Ansicht‹ gleichsetzen, dann träfen wir nicht die Wahrheit dieser Wendung. Die »Meinung sagen« bedeutet hier nicht, die eigene Ansicht über etwas äußern. Wohl mit Recht bringt man das Wort »Meinung« in Zusammenhang mit ›Minne‹. Das Gemeinte ist hier das, wonach unser Sinn steht. Daher »des Herzens Meinung« – das, was dieses, nämlich das »heilig-trauernde« »will«. Das ist das, wozu das Herz in seinem Grunde entschieden ist, jenes, ohne welches es nicht ist und nicht sein kann, was es ist. Dieses im Herzen Gemeinte ist das Heilige, das selbst je nur geschichtlich ist in der Entgegnung der Menschen und Götter. Dieses Gemeinte ist das, woran das Herz im voraus und ständig denkt. Das so Gedachte

ist das, worinnen das Herz hängt und was es aus seinem Grunde »will«.

Das in solchem Sinne Gedachte, Gemeinte und »Gewollte« ist dann das, worin alles Wünschen sich sammelt. Das »Wünschen« in diesem wesentlichen Sinne unterscheidet sich vom bloßen Begehren, das sein Begehrtes je nur für sich will und dabei nur sich will: die eigene losgebundene Eitelkeit des »Ich«, die allem Schicklichen ausweicht. Solches Wünschen freilich ist selbst eitel und leer, ohne das rechte Denken und daher ohne Verstand. Von diesem »Wünschen« sagt Hölderlin in der dritten Strophe der Rheinhyrne (IV, 173):

Doch unverständlich ist
Das Wünschen vor dem Schiksaal.

Dagegen ist das Wünschen im Sinne des »Wollens«, das will, was das Herz meint und wie das Herz es meint, verständig und die Art des rechten Verstandes und d. h. des Denkens dessen, was die Sterblichen denken, wenn sie wesentlich auf ihr Wesen denken. Was des Herzens Meinung will, geht auf das Schickliche und das Fest. Von diesem wesentlichen »Wünschen« sagt Hölderlin in der schon genannten bruchstückhaften und geheimnisvollsten Elegie »Der Gang aufs Land« (IV, 112 ff.). Die zweite Strophe beginnt:

Denn nicht Mächtiges ists, zum Leben aber gehört es,
Was wir wollen, und scheint schicklich und freudig zugleich.

»Nicht Mächtiges« – d. h. nicht Großartiges und im Eindruck Wirksames, auch nicht Solches, was eine Herrschaft ausübt und dadurch erst sich eine Geltung sichert. Aber das Nicht-Mächtige ist doch keineswegs das Kümmerliche und Wesenlose, sondern das, was zum »Leben« gehört und Leben zum Leben macht. Das Gewollte und Gemeinte ist das Schickliche und auf das Schicksal Bezogene. Deshalb steht es auch im Glanz des Freudigen, auch wenn dies zuweilen »trauernd« gesagt werden muß.

Im Gespräch wird gesagt, was das Herz anfänglich durchstimmt, worein es sich geschickt hat. Durch dieses Gesprochene ist das Gespräch erst selbst schicklich und d. h. gut. Das Gesprochene des Gesprächs erschöpft sich aber nicht im Gesagten. Das Gesprochene des Gesprächs ist zugleich das Gehörte. Das Gesagte und Gehörte ist das Selbe, weshalb ja auch das echte Hören ein ursprüngliches Wiedersagen ist und kein bloßes Nachsagen. Insgleichen ist das echte Sagen und Sagenkönnen in sich schon ein Hören. Nur weil wir Sagen und Hören auf Mund und Ohr verteilen und diese Werkzeuge im Aussehen verschieden sind, erkennen wir selten, daß Sagen und Hören nicht nur zusammengehören, sondern in einem wesentlichen Sinne das Selbe sind. Weil sie dies sind, muß auch das, was gesagt und was gehört wird, das Selbe sein. Daher stammt das seltene Wunder, daß die, die im Gespräch *sind*, sich immer wieder alles zu sagen haben und stets zugleich nichts.

*54. Das Hören im Gespräch auf Liebe und Tat, die als
Feier das Fest vorausgründen*

»Zu sagen« ist im Gespräch »des Herzens Meinung«. »Zu hören« ist im Gespräch »viel / Von Tagen der Lieb', / Und Thaten, welche geschehen.« Das Gehörte sind die gewesenen Tage der Liebe und die geschehenen Taten. Das Hören hört »viel«. Das »viel« bedeutet keinesfalls die bloße Menge des Vielerlei, sondern die Fülle des Einen. Das Hören vernimmt Solches, was gewesen, was geschehen. Aber das Gehörte ist nicht die Äußerung über Vergangenes, sondern das Hören hört das Gewesene als das Gewesene. Das Hören wird in das Gewesene eingeweiht und seines Wesens inne. Das Hören ist ein Erinnertwerden an die Großmut und Sanftmut und die Langmut der Liebe, die sich in ihr Wesen gefunden *hat* und als so gewesene erst west. Das Hören im Gespräch ist das Erinnertwerden an den Freimut und Opfermut der Tat, die als ein Geschehenes stets die Vollendung ist und als diese Wesenhaftes gründet.

Liebe und Tat erfüllen das Hochgemute des Mutes, aus dem allein das Gemüt der Sterblichen sich die Bereitschaft für das Eigene zumuten darf. Aus dem Recht zu solcher Zumutung empfängt die Freiheit ihr Maß, in der die Menschen jeweils geschichtlich sie selbst sein können. Denn nur aus der Freiheit zum Eigenen und im Eigenen werden sie heimisch auf dem Boden, der ihre Geschichte tragen und ihrem Fest der Ort sein soll.

Die Liebe stimmt den Mut für das Fest, das »Brautfest« ist. Die Taten aber erschöpfen sich nicht und nicht erst im Erfolg und im Gewirkten, denn sie sind in sich die Befreiung des Mutes zum Innebleiben im Schicksal. Liebe und Tat sind im Bereich der Sterblichen die Feier, durch die das Fest vorausgegründet und in gewisser Weise gedichtet wird. Liebe und Taten sind das Dichterische des Zeit-Raumes, in dem die Sterblichen eigentlich »da« sind. Deshalb hörten die Dichter gern von der Liebe und den Taten. Deshalb müssen auch die Dichter selbst mit der Liebe und den Taten zusammen genannt werden. Hölderlin spricht daher öfters von »Feldherrn in alter Zeit« und »schönen Frauen« und »Dichtern« und »Männern viel«. An Solches erinnert werden, das ist das Hören im Gespräch. Und das Sagen im Gespräch ist das Erinnern an das Selbe.

Denn auch »des Herzens Meinung« ist je das Meinen des Schicklichen und ist Erinnern, ist Sagen dessen, was schon weste. Das Gespräch ist als der Wechselbezug von Sagen und Hören das Wechselspiel von Erinnern und Erinnertwerden. Das Gespräch ist Erinnerung. Ihr Spiel ist nie spielerisch, weil dieses Spiel das Eine des Einklangs erklingen läßt, in dessen Bereich die Sagenden und Hörenden einander entgegenen.

Erinnerung, recht verstanden, ist hier das Vertrautwerden mit dem Wesenhaften als dem, das immer einmal schon weste. Das so Wesende muß sich von sich her den Sterblichen anvertrauen. Das ist seine Weise des Offenbarwerdens. Weil aber das Sichanvertrauende schon weste und west, birgt es immer

in sich ein Früheres, in das es zurückweist, ohne es doch erscheinen zu lassen. Das Erinnernte ist erfüllt von Solchem, was sich zugleich entzieht und die Erinnerung im Verborgenen festbindet. Offenbar zu werden im Sichentziehen ist aber die Art, wie das Schicksal west, das geschichtlich ist im Fest, dessen Feier den Sterblichen in der Gestalt der Liebe und der Tat anvertraut ist. Daher gilt: Das Gespräch, das des Herzens Meinung sagt und von der Liebe und den Taten hört, ist die den Sterblichen gewährte Vorbereitung des himmlischen Gesprächs, in das die Sterblichen schon einbezogen sein müssen. Nur aus diesem erinnernden Vertrautsein mit dem Anvertrauten her können nun auch die Sagenden und Hörenden des Gesprächs einander vertrauen und als Vertrauende die Vertrauten sein, die Freunde. Die Vertrautheit in diesem Anvertrauten ist aber das einzige Maß der Vertraulichkeit des Gespräches der Freunde. Gleichwohl ›machen‹ nicht erst die Freunde ihr Gespräch; denn das Gesprochene solchen Gesprächs ist nur, was es ist, das Erinnernte, wenn die Sprechenden, d. h. Sagenden und Hörenden, selbst schon angesprochen sind von dem, was im Gespräch gesprochen und doch niemals ausgesprochen wird. Das Gespräch ›macht‹ erst die Freunde, bringt sie in ihr eigentliches Wesen, dem sie nicht von selbst und nie geradehin genügen. Nicht immer daher sind die Sprechenden im Sagen und Hören rein angesprochen von dem, was in der Erinnerung und für diese sich ihnen anvertraut hat.

55. Die Gefährdung des dichterischen Gesprächs von Liebe und Taten durch das Geschwätz

Gut zwar, d. h. schicklich ist ein Gespräch von der Art des genannten Sagens und Hörens. Doch nicht immer kann solches Gespräch glücken. Denn in ihm vollzieht sich je das Denken jener »Gedanken« der Sterblichen, durch die ihr Mut ein hochgemuter ist und so geeignet, durch solches Denken die Ruhe der Sammlung zu erfüllen, mit der das Lernen des freien Ge-

brauches des Eigenen beginnen soll. Dies aber ist doch das Schwerste. Wenn aber das Schwerste am wenigsten vor jedem Anfall sicher ist, dann muß dem Gespräch, das Erinnerung ist an das Dichterische der Liebe und der Taten, das Unwesen drohen. Die ständige Gefährdung des Gespräches ist das Geschwätz, das immer unterschiedlos alles, Hohes und Niederes, beschwätzt und so das Höchste und den Himmel an sich reißen möchte und damit überall das Dichterische verfehlt.

Vergessen wir hier nicht, daß Hölderlin das Gespräch und sein erinnernd dichterisches Wesen wahrhaft weiß, weil er zugleich das Unwesen des Gesprächs weiß und damit die ständig bedrohte Seltenheit und Schwere des wesentlichen Gespräches. Unter den Bruchstücken der Hymnendichtung finden wir ein Wort, das uns Hölderlins Wissen vom Unwesen des Gespräches bezeugt (IV, 257):

 offen die Fenster des Himmels
Und freigelassen der Nachtgeist
Der himmelstürmende, der hat unser Land
Beschwäzet, mit Sprachen viel, undichtrischen, und
Den Schutt gewälzet
Bis diese Stunde.
Doch kommt das, was ich will.

Was der Dichter will, ist das Schickliche. Dieses kommt. Doch sein Kommen muß eine gemäße Ankunft finden. Dazu muß nach dem Wort der Elegie »Der Gang aufs Land« »bei guter Rede der Boden geweiht werden.« Die »vielen« Sprachen des Geschwätzes jedoch wälzen den Schutt und statt den Boden zu weihen, verwüsten sie das Land.

Das Geschwätz ist »undichterisch«. Dieses Wort versuchte der Dichter im Entwurf des erhaltenen Bruchstücks zu verdeutlichen. v. Hellingrath vermerkt (IV, 392 oben) dazu folgendes: »über ›undichtrischen‹ sind turmähnlich die Varianten gehäuft: ›unendlichen‹ ›unfriedlichen‹ ›unbündigen‹ ›unbändigen‹.« –

Aus dieser Anmerkung v. Hellingraths können wir entnehmen: das Dichterische ist nicht das End- und Uferlose, sondern das Sichfügende in das Schickliche; das Dichterische ist das Friedliche der besonnenen Ruhe. Das Dichterische ist das Bündige, was sich selbst bindet und als Gebundenes verbindlich ist. Das Dichterische ist das in Band und Maß verbleibende Maßvolle. Dies alles aber gesagt von der Sprache, sofern sie nicht Geschwätz ist, sondern Gespräch.

Das Gespräch ist im Gegensatz zur undichterischen Sprache des Geschwätzes dichterisch. Dieses Wesen des Gespräches entspricht auch allein dem inneren Zusammenhang der dritten Strophe, die von der Notwendigkeit des Gespräches für den Dichter handelt, der sich sammelt für das Lernen des freien Gebrauches des Eigenen.

Jetzt erst hat sich verdeutlicht, daß hier nicht im allgemeinen vom »Gespräch« gehandelt wird. Aber es erübrigt sich auch, weitläufig darzutun, daß, weil die Dichtung kein abseitiges Geschäft sondern die Stiftung des Bleibenden ist, dieses Wesen des Gesprächs auch jedes echte Gespräch in seiner Art vorbestimmt. Das Gespräch ist dichterisch.

56. Das dichterische Gespräch als »Andenken«

Wir sagen das Selbe mit der Bestimmung: das Gespräch ist Andenken. Es setzt in die Vertrautheit mit dem schon Wesenden und macht durch das Sagen von der Liebe und das Hören von den Taten offenbar die Innigkeit des Schicksals. Das Gespräch ist als diese Vertrautheit die Wesensmitte der Freundschaft der Freunde. Die Einandervertrauenden aber sind nur Vertraute, wenn sie angesprochen sind von der Innigkeit, die sich ihrer Erinnerung anvertraut hat. Wir finden hier dieselben Bezüge, die sich uns im Wesen des Grußes und der Grüßenden zeigten. Die Grüßenden können nur grüßen, wenn sie und insofern sie selbst Gegrüßte sind.

Im Gespräch ist ein Sichfinden, so zwar, daß die Sagenden

und Hörenden von einander sich entfernen, sofern sie je auf ihr eigenes Wesen zurück angesprochen und angehört werden. Dieses Sichentfernen ist nicht Trennung, sondern jenes Sichfreigeben, durch das zwischen die Sprechenden das Freie und Offene kommt, in dessen Spiel-Raum das Eigene erscheinen darf, auf dessen Boden die Sprechenden allein heimisch sein können und auch heimisch sind, wenn sie sich in die Wahrheit des Schicklichen finden. Die Gestalt dieser Wahrheit ist die Freundschaft. Sie west ursprünglicher als die Freunde, so wie das Gespräch ursprünglicher ist als die Sprechenden. Es wartet auf diese, die sich je nur auf das Gespräch ein-lassen. Das Gespräch spricht daher die seelenvollen Gedanken nicht nur aus, als sei es lediglich die nachträgliche Kundgabe des Gedachten. Vielmehr wird das Gedachte im Gespräch erst gedacht. Das Gespräch ist selbst das Denken des Schicklichen. Und weil das Gespräch Erinnerung ist, deshalb ist diese Denken ein »Andenken«. Weil dieses Denken andenkend denkt und nie nur Vorhandenes vorstellt, muß es zugleich an das Kommende denken, kann es schon und muß es sogar zuweilen erst sich vorbereiten in der gesammelten Ruhe jener Einzelnen, die Dichter sind und als Dichter von der Liebe und den Taten wissen.

Der Dichter erharret das kommende Fest, die Entgegnung der Menschen und Götter, in welcher Entgegnung die Himmlischen die Menschen brauchen. Deshalb müssen Solche sein, die den Himmlischen helfen. Nur der Dichter, der das Schickliche weiß, vermag Jene zu erkennen, die geeignet sind, den Himmlischen eine Hilfe zu sein. Daher sagt Hölderlin in der »Titanenhymne« (IV, 208 ff., V. 43 ff.):

Manche helfen

Dem Himmel. Diese siehet

Der Dichter. Gut ist es, an andern sich

Zu halten. Denn keiner trägt das Leben allein.

»Gut ist es, an andern sich / zu halten.« Dies Wort denken wir jetzt deutlicher, wenn wir das andere hören: »Doch gut / Ist ein Gespräch . . .«.

*57. Die Frage, wo die Freunde sind, und das Wesen
der künftigen Freundschaft*

Wohl ist ein Gespräch *gut*. Aber *ist* es auch immer? Läßt es sich jemals herbeizwingen und einrichten? Nein. Es muß gegeben werden. Sogar die Vorbereitung des einzelnen und zumal des Dichters für das Gespräch, das andenkende Denken, ist stets eine Schenkung, um die der Dichter nur bitten kann. Dieses »Bitten« bettelt nicht um eine Gabe, die das Fest ersetzt und seiner Vorbereitung enthebt. Dieses Bitten verlangt nach der Zumutung des Schicklichen, nach den Stunden der Feier, nach den ersten Vorzeiten des Festes. Die »Titanenhymne« enthält in ihrem Beginn eine Versfolge, die der dritten Strophe von »Andenken« und d. h. zugleich dem Übergang von der dritten zur vierten entspricht.

Indessen, gieb in Feierstunden
Und dass ich ruhen möge, der Todten
Zu denken. Viele sind gestorben
Feldherrn in alter Zeit
Und schöne Frauen und Dichter
Und in neuer
Der Männer viel.
Ich aber bin allein.

Dieser letzte Vers »Ich aber bin allein« nennt den Grund für die Frage, mit der die vierte Strophe von »Andenken« beginnt. Weil der Dichter allein ist, fragt er:

Wo aber sind die Freunde? Bellarmin
Mit dem Gefährten? . . .

.

Diese Frage ist die einzige Frage im Gedicht und vielleicht gar *die* Frage des Gedichtes. Die Frage nach den Freunden wird so unmittelbar gefragt, als sei bisher schon immer an die Freunde gedacht worden. In der Tat ist auch an sie gedacht, wenngleich nicht ausdrücklich von ihnen gesagt. Denn gedacht ist im Nennen des Gesprächs und dessen, daß es gut sei, die Freundschaft der Freunde. Gedacht wird der Freunde bereits im Grüßen des Griechenlandes. Die Freundschaft besteht schon, aber zu fragen ist, wo die Freunde sind.

Allein die selbe Strophe gibt doch zugleich bekannt, wo sie sind, indem sie sagt, wer sie sind, was sie tun und wie sie sich halten. Dann wäre die Frage »Wo aber sind die Freunde?« also gar keine ernsthafte Frage, viel eher nur die sprachliche Form der Feststellung, daß die Freunde nicht da sind, weshalb eben der Dichter »allein« ist.

Aber, ist der Dichter nur allein, weil die Freunde nicht da sind, oder sind die Freunde noch nicht ›da‹, weil der Dichter allein ist? Dies Zweite trifft das Wesentliche. Der Dichter ist als einziger zuvor heimgekommen in das Eigene, so zwar, daß er an das Gewesene grüßend denkt. Mit diesem »Andenken« hat jedoch das Gespräch im Wesen schon begonnen. Die Freunde sind nicht ›da‹, das will heißen, sie sind nicht dort, wohin der Dichter hinübergewandert ist und von wo aus er grüßt. Die Freunde sind nicht im Heimischen und Eigenen; genauer, sie sind nicht auf dem Weg des Lernens, worin der freie Gebrauch des Eigenen angeeignet werden soll. Daß die Freunde Freunde sind, verbürgt noch nicht, daß sie das Heimische frei gebrauchen und aus der ursprünglichen Freundschaft dem genügen können, was die Not des heimatlichen Landes ausmachte. So sind die Freunde außerhalb des Heimischen zurückgeblieben im Fremden. Durch den Übergang in das Heimische hat der Dichter sie zurückgelassen in dem fremden Lande, wo er selbst vormals war und im Fremden das ›Eigentliche‹ suchte, ohne das Eigene zu bedenken.

Damals war er im Griechenlande ein junger Grieche des Na-

mens »Hyperion«. Damals war schon ein Gespräch in der Form von Briefen, die er dem Freunde geschrieben. Hölderlins Dichtung »Hyperion oder der Eremit in Griechenland« ist in Briefform gestaltet. Der Empfänger der Mehrzahl der Briefe heißt »Bellarmin«.

Wo aber sind die Freunde ? Bellarmin
Mit dem Gefährten ?

Die Nennung dieses Namens verweist in die vormalige Wanderung des Dichters. Sie verrät auch zugleich, daß der Dichter doch weiß, wo die Freunde sind. Wozu also noch die Frage, wo sie seien? Sollte mit der Frage »Wo aber sind . . .« nur der Ort des Aufenthalts der Freunde erkundet werden, dann wäre die Frage in der Tat überflüssig. Die sprachliche Wendung wäre nur eine Scheinfrage und der Ausdruck einer schon entschiedenen Antwort. Allein die Frage ist eine echte Frage. Weshalb? Wir bedenken nur nicht genügend, wonach gefragt wird.

»Wo aber sind die Freunde . . .?« Die Frage setzt als echte doch voraus, daß die Freunde nicht da sind. Wo nicht da? Nicht in der Umgebung des zuhause weilenden Hölderlin, nicht in der schwäbischen Heimat? Nein und Ja. Die Frage ist zweideutig. Wo sind sie nicht da? Nicht da, wo jetzt ein Gespräch gut ist, nicht da, wo ein Gespräch jetzt nach dem Übergang über den Steg nötig und möglich ist. Das Gespräch in dem hier genannten Sinne vollzieht den Beginn der Sammlung des Denkens auf das Lernen des freien Gebrauches des Eigenen. Hierzu genügt nicht, daß Jene, die miteinander reden sollen, eben überhaupt anwesend sind. Sie müssen, wenn dieser Ausdruck hier erlaubt ist, »zur Stelle«, d. h. für das bereit sein, was der Ort von ihnen fordert. Bereit für den Ort, das will sagen, offen und zugeneigt seinem Wesen. Das Wesen des jetzigen Aufenthalts ist nicht einfach die Heimat als vorhandene Landschaft, sondern das Heimischwerden als Gang zum Eigenen.

Die Frage »Wo aber sind die Freunde?« fragt, ob die Freunde schon eigens auf dem Gang ins Eigene unterwegs sind, oder

ob ihr Weg noch anders gerichtet ist. Das Fragewort »Wo?« fragt nicht einfach nach dem geographischen Ort, sondern nach der Wesensart ihres Aufenthaltes und d. h. nach der Weise, wie die Freunde »da« sind. Sofern der Dichter jedoch dies noch fragen muß, ist gesagt, daß die Freunde noch nicht die Wesensart für das ruhige Gespräch erlangt haben. Mehr noch: das Wesen des Aufenthaltes für das Gespräch und damit das Wesen des Gespräches bleibt des Fragens würdig.

Die Frage »Wo aber sind die Freunde?« soll demnach ursprünglicher mithelfen zu bestimmen, welchen Wesens dieses Gespräch der Freunde ist, das ein künftiges »himmlisches Gespräch« vorbereiten soll. Dieses Gespräch der Freunde ist »Andenken«, aber Andenken als Beginn des Lernens, als Gang in die Aneignung des Eigenen.

Die Frage nach den Freunden ist die Frage nach dem Wesen der künftigen Freundschaft. Im Bereich dieser Freundschaft ist der Dichter selbst mit ein Freund. Was die vierte Strophe fragt, handelt zwar von den Freunden, geht aber doch auch den Dichter, ihn sogar zuerst an. Das müssen wir bedenken, damit wir das Folgende nicht als eine Belehrung des Dichters über die Anderen, von denen er ausgenommen sein könnte, mißdeuten. Gerade weil die Frage nach den Freunden so entschieden und einzig im Ganzen des Gedichts steht, liegt die Gefahr nahe, daß wir eine ungemäße Ebene wählen für die Bestimmung des verschiedenen Wesensortes der Freunde und des Dichters.

58. Die Scheu der Freunde vor dem Gang an die Quelle

Auf die Frage »Wo aber sind die Freunde?« scheint nicht unmittelbar die Antwort zu folgen, sondern zuvor eine Feststellung über das Verhalten der Freunde.

Mancher

Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;

Ist das nur ein Wort über das Verhalten der Freunde? Ist es

nicht eher die eigentliche, also dichterische Antwort auf die Frage? Verhüllend wird bezeugt, daß die Freunde nicht ›da‹ sind; so enthüllt sich, welchen Wesens der Ort ist, an dem die Freunde nicht sind, wohin jedoch der Dichter unterwegs ist. »Mancher / Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;« dies sagt das Selbe wie das Wort der »Titanenhymne«:

Ich aber bin allein.

Doch will dies nicht bedeuten: ich bin der einzige, der den Gang zum Heimischen und die Notwendigkeit solchen Ganges begriffen hat. Das »Ich« spreizt sich hier nicht auf zur Ausnahme unter den Dichtern, als sollte den übrigen eine Überlegenheit des ›einigen‹ vorgerechnet und zugleich den anderen ein Mangel an Mut und Einsicht nachgerechnet werden. All dergleichen meint das Wort keineswegs. Es enthüllt vielmehr die Schwere des Eingeständnisses, selbst am Beginn des Schwersten zu stehen. Das Wort ist weder Anklage noch Herabsetzung. Es will nicht tadeln und nicht auf die eigene ›dichterische Leistung‹ pochen. Das Wort verrät nichts von der bei Nietzsche oft hervorbrechenden Anmaßung der ihrer selbst sicheren Ausnahme. Das Wort bezeugt die Ehrfurcht des zuerst Geopferten vor dem Opfer.

»Mancher / Trägt Scheue . . .«. Zu diesen »manchen« gehört zuerst und auch jetzt noch nach dem Übergang auf die andere Seite der Dichter, der dies Wort sagt. Es besiegelt die Freundschaft der Freunde, die einander Freunde sind aus dem Grunde ihrer Zugehörigkeit zu der selben Berufung: die Dichter des Übergangs zu sein. Das Wort, das die Freundschaft des künftigen Dichtertums besiegelt, muß als Freundeswort streng sein und mild zugleich.

Mancher

Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;

»Mancher«, das heißt nicht bloß ›viele‹; aber auch nicht ›wenige‹, sondern: Zuweilen einer und immer einmal wieder einer.

Diese »manchen« sind ›manchmal‹. Ihre ›Zeit‹ entspricht der Weile des ausgeglichenen Schicksals. »Mancher« meint nicht eine ›Zahl‹, sondern eine Wahl durch das Schicksal. »Manche« – das sind die Berufenen, deren Gang besiegelt ist durch die Scheu. »Mancher«, das will sagen: auch der, der ich selbst bin. Diese, deren Wesen solches Siegel empfangen, tragen in sich, in der Herzmitte, das Schwergewicht der Scheu.

Was ist das – Scheu? Ein anderes wohl als die Schüchternheit. Diese bleibt in allem, was ihr begegnet, überall und stets nur zaghaft und unsicher. Die Scheu dagegen ist gehalten durch das eindeutig Einzige, wovor sie Scheu ist. Die Scheu ist ganz und gar nicht unsicher und hält doch an sich. Aber dies Ansichhalten der Scheu verstrickt sich nicht in der Bekümmernung um sich selbst wie die Furchtsamkeit. Das Ansichhalten der Scheu kennt aber gleichwohl nie den Vorbehalt. Die Scheu ist als ursprünglich gefestigtes Ansichhalten vor dem Gescheuten zugleich die innigste Zuneigung zu diesem. Was zur Scheu stimmt, läßt zögern. Doch die Zögerung der Scheu kennt nicht das Zagen und Verzagen. Die Zögerung der Scheu ist die wartende Entschiedenheit zur Geduld; Zögerung ist der längst entschiedene lange Mut zum Langsamen, Zögerung ist Langmut. Aber die Scheu erschöpft ihr Wesen nicht in solcher Zögerung, sondern ist ursprünglicher als diese.

Denn in der Scheu west allem zuvor eine Zuneigung zum Gescheuten, deren Vertrautheit sich im Fernbleiben verhüllt und ihr Fernes nahe hat, indem sie zu ihm hinüberstaunt. Die Scheu ist das an sich haltende langmütig zugeneigte, sich erfüllende Hindenken zu Jenem, was nahe ist in einer Nähe, die einzig darin aufgeht, ein Fernes in seiner Fülle fern und dadurch stets in seinem Entspringen bereit zu halten. Die wesenhafte Scheu ist die Stimmung des ferne sehenden Denkens an den Ursprung. Die Scheu ist das Schwergewicht, in dem das Herz jener Dichter ruhen muß, die den Geschichtsgang eines Menschentums so in sein Heimisches bringen. Scheu hemmt nicht, aber sie legt das Langsame auf den Weg und ist so die

Stimmung für die Stege. Sie stimmt das Gehen und bestimmt zum Gang ins Ursprüngliche.

Die Scheu entspringt und erwacht nur dort, wo ein Fernes erscheint, dem allein die anfänglich Entfernten eigentlich zugehören. Dieses Ferne zeigt sich zunächst als das Fremde. Dieses befremdet. Aber die Scheu ist nicht Scheu vor dem Befremdlichen, sondern vor dem Eigenen und fernher Vertrauten, das im Fremden als dem Fremden zu leuchten beginnt.

59. »Quelle« und »Strom«. Der Reichtum des Ursprungs

Wovor scheuen sich die durch die Scheu gezeichneten Freunde? Vor dem Gang zur Quelle. Darin liegt: die Scheu ist, auf das fernste Gescheute und d. h. ihr Nächstes und Eigentliches hin gesehen, die Scheu vor *der Quelle selbst*. Was meint hier »Quelle«?

Quelle ist vielerlei. Der Dichter läßt das Wort im Unbestimmten. So mag es scheinen, solange wir nur diesen vereinzelt Vers hören und nicht das ganze Gedicht aus dem Grunde dessen bedenken, was es dichtet. Dieses Gedichtete ist das Eine, dem in der ganzen Hymnendichtung das Wort gesucht wird.

»Quelle«, das ist der Ursprung der fließenden und gehenden Wasser. Diese Wasser sind die Ströme. Von ihnen heißt es:

Umsonst nicht gehn
Im Troknen die Ströme. Aber wie? Sie sollen nemlich
Zur Sprache seyn.

Dieses Wort über die Ströme steht in einer Hymne und zwar in der Hymne »Der Ister« (»Die Donau«) (IV, 221).

Eine zweite Hymne dieses Namens ist uns erhalten: »Am Quell der Donau«. Die beiden Donauhymnen und die Rhein-hymne bringen die Sprache der »heimatlichen Wasser« »Germaniens« ins Wort. Die Donau ist vor allen anderen Strömen der heimatliche Strom des Dichters. (Aber es bedarf wohl kaum einer langen Erörterung, um das Mißverständnis fern-

zuhalten, Hölderlin sei da ein ›schwäbischer Heimatdichter‹. Dieser biedere Beruf hat sein eigenes Vergnügen und Recht.) Die Donauhymne »Am Quell der Donau« nennt in der Überschrift den engeren Bereich der oberschwäbischen Heimat des Dichters. »Am Quell der Donau« ist eine Nennung des Stromes, dessen Quelle »zur Sprache« ist für das wesentliche Gespräch, in dem sich die Entgegnung der Menschen und Götter künftig entscheidet und ereignet.

Mancher

Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;

»Die Quelle« – das ist der Ursprung des heimatlichen Wassers, dessen Gang die Heimat ausspricht als den Boden, der geweiht werden soll für das Fest. Die Quelle aber nennt das ursprünglich Einheimische der Heimat, das eigentlich Eigene. Dahin zu finden und im Freien der Heimat den freien Aufenthalt zu haben, ist das Schwerste. »Mancher / trägt Scheue«, an den Ursprung zu gehen. Wie aber, wenn einer einmal den Gang gegangen ist und fortan in der Nähe der Quelle wohnt? Dann ist das Schwerste überwunden. Gewiß, sofern es die Schwere des freien Gebrauchs des Eigenen meint. Gleichwohl behält das Eigenste und der Ursprung die Schwere in sich; aber sie erscheint jetzt gewandelt, sofern jetzt für den, der einmal an die Quelle gegangen ist, umgekehrt das Verlassen des heimischen Ortes schwer, wenn nicht gar unmöglich wird. Daher sagt Hölderlin auch das Gegenwort zu dem »Mancher / Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn«. Es steht in der Hymne »Die Wanderung« (IV, 167) und lautet:

Schwer verläßt

Was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort.

»An der Quelle«, das meint den Ort in der Nähe des Ursprungs. Hier wohnen, das will sagen: Nachbarschaft halten zum Eigensten des Eigenen. Das Eigenste ist nie Besitz – es ist das Eigenste nur als das Gesuchte des Suchens. Suchen ist jetzt ein-

deutiger: der Gang an die Quelle. Weil manch einer sich davor scheut, deshalb sind die Freunde nicht da, nicht heimisch in der Heimat. Aus dieser Scheu ist aber auch der Dichter selbst noch nicht heimisch, wenngleich er über den Steg gegangen.

Mit der Heimkehr hebt das eigentliche Heimischwerden erst an, denn das Eigenste ist der Ursprung und der Ursprung ist das Unerschöpfliche. Aus der Quelle quillt zwar die reine Fülle des Eigensten. Aber wird deshalb diese Fülle auch schon unmittelbar »an der Quelle« gefunden? Kann einer überhaupt je unmittelbar »an« der Quelle sein? Wie, wenn die Quelle zunächst gerade von sich weg weist in die Richtung des ihr entquellenden Stromes? Dann ist das Gehen an die Quelle fast gegen ihren Sinn. Darum ist es auch das Schwerste, der Quelle gemäß ihrem Bereich zu nahen. —

Die Quelle verschließt das Eigene. Jedes echte Eigentum aber, d. h. jenes, zu dessen ›Besitz‹ wir geeignet sind, ist in sich Reichtum. Warum ist das Finden und Aneignen dieses Reichtums das Schwerste? Das Eigene besitzen wir doch schon. Es ist doch unser eigentlicher und einziger Reichtum. Gewiß — aber es ist schwer und ist das Schwerste, in diesem Reichtum reich zu sein. Denn reich sein und den Reichtum gebrauchen kann nur, wer zuvor arm geworden ist im Sinne der Armut, die kein Entbehren ist. Das Entbehren bleibt stets ein Nicht-haben, das gleich unmittelbar, wie es nicht hat, alles auch unmittelbar, ohne die Eignung dafür, ›haben‹ möchte. Dies Entbehren entspringt nicht dem Mut der Armut. Das habenwollende Entbehren ist Armseligkeit, die sich unausgesetzt an den Reichtum hängt, ohne dessen echtes Wesen und die Bedingungen seiner Aneignung wissen zu können und übernehmen zu wollen. Die wesenhafte ursprüngliche Armut ist der Mut zum Einfachen und Ursprünglichen, der nicht nötig hat, an etwas zu hängen. Diese Armut erblickt das Wesen des Reichtums und weiß daher sein Gesetz und die Weise, wie es sich darbietet. In diesem verbirgt sich das Wesen des Reichtums. Also läßt sich der Reichtum nicht unmittelbar aneignen.

Das Reichsein muß gelernt werden. Nur die wesentliche Armut weiß, daß der echte Reichtum gelernt sein will. Das Lernen muß dort beginnen, wo der Reichtum sich am leichtesten zeigt. Zunächst aber zeigt Reichtum sich dort, wo er ausgebreitet ist. Denn in der Ausbreitung reicht er sich zunächst dar, weil diese Darreichung nur ein bloßes Aufnehmen und Schöpfen verlangt und allem Aneignen und gar Suchen zunächst enthebt. Ausgebreitet ist der Reichtum der Quelle dort, wo der ihr entsprungene Strom selbst sich ausgebreitet hat und wo sie »meerbreit« »ausgehet« als Strom ins Meer. Hier beginnt der Reichtum.

Es beginnet nemlich der Reichtum
Im Meere.

Der Strom ist in das Meer ausgegangen. Der Strom selbst »ist« dergestalt die Quelle, nämlich das »von seinem Ursprung an gedrängte« Wasser (V, 273). Im Meer, in das der Strom breit ausgegangen, verbirgt sich die Quelle und breitet sich doch in ihm aus und dar. Die See ist daher für den andenkenden Gang zum Eigenen von einer eigentümlichen Zweideutigkeit. Das Meer ist der Beginn der Darreichung des Reichtums. Allein dieser Beginn ist nicht der Anfang. Aus dem Anfang, d. h. Ursprung, anzufangen ist das Letzte. Erst in diesem Letzten waltet das Erste und Einzige eigentlich.

Daher gilt es zunächst, von der Quelle weg, stromabwärts, in der Richtung des Stromausgangs auf das Meer zu gehen. Weg von der Quelle, d. h. fort aus der Heimat in die Fremde.

*60. Erste Aneignung des »Reichtums« auf der Meerfahrt
der Dichter ins Fremde*

Der Aufenthalt in der Fremde und die Befremdung in der Fremde müssen sein, damit am Fremden das Eigene zu leuchten beginnt. Dieses ferne Leuchten erweckt die entfernte Zuneigung zum Eigenen. Die Zögerung beginnt. Die Langmut

wird stark. Die Scheu durchstimmt alles Verhalten. Das Suchen des Eigenen hat seinen Wesensgrund gefunden. Es ist kein eigensüchtiges, ungebundenes Umherspüren. Das Suchen des Eigenen ist durch die Scheu zuvor der Ferne des Eigenen übereignet. Die Meerfahrt steht so unter dem verborgenen Gesetz der Heimkehr ins Eigene.

Wer sind diese Schiffer, die den Reichtum des Ursprünglichen zunächst auf der Meerfahrt sich aneignen? Wer sind die Gefährten aus der dichterischen Zeit der Hyperiondichtung?

Sie,

Wie Maler, bringen zusammen

Das Schöne der Erd'

Von der Art der Maler sind die Meerfahrer; sie »bringen zusammen«, griechisch: συνάγειν; lat. componere. Sie schreiben das Schöne der Erde nicht einfach ab. Das Schöne läßt sich überhaupt nie abschreiben; es muß »komponiert« werden. Die Meerfahrer sind *wie* Maler in ihrem Zusammenbringen. Sie sind nicht selbst Maler, denn gemeint sind die Gefährten des *Dichters*, also selbst Dichter. Was ist das Schöne, das diese Dichter »zusammenbringen« und d. h. auf die Einheit des Einen zurücksammeln?

Das Schöne ist hier nicht irgend ein Gefälliges und Reizendes, das zusammengetragen wird. »Das Schöne der Erd'« ist die Erde in ihrer Schönheit, es meint die Schönheit selbst. Dies ist für Hölderlin in der Zeit der Hyperiondichtung der Name für das »Seyn«. Statt vieler Zeugnisse sei eine Stelle angeführt aus einem erst 1920 aufgefundenen Entwurf einer Vorrede zum Hyperion (II, 546):

»Jenen ewigen Widerstreit zwischen unserem Selbst und der Welt zu endigen, den Frieden alles Friedens, der höher ist, denn alle Vernunft, den wiederzubringen, uns mit der Natur zu vereinigen, zu Einem unendlichen Ganzen, das ist das Ziel all' unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht.

Aber weder unser Wissen noch unser Handeln gelangt in irgend einer Periode des Daseyns dahin, wo aller Widerstreit aufhört, wo Alles Eins ist; die bestimmte Linie vereinigt sich mit der unbestimmten nur in unendlicher Annäherung.

Wir hätten auch keine Ahndung von jenem unendlichen Frieden, von jenem Seyn, im einzigen Sinne des Worts, wir strebten gar nicht, die Natur mit uns zu vereinigen, wir dächten und handelten nicht, es wäre überhaupt gar nichts, (für uns) wir dächten selbst nichts, (für uns) wenn nicht durch jene unendliche Vereinigung, jenes Seyn, im einzigen Sinne des Wortes vorhanden wäre. Es ist vorhanden – als Schönheit; es wartet, um mit Hyperion zu reden, ein neues Reich auf uns, wo die Schönheit Königin ist. –

Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen: heiliger Plato, vergieb! man hat (ursprünglich: »wir haben«) schwer an Dir gesündigt.

Der Herausgeber.«

Die Schönheit als das Seyn kann nur durch die συναγωγή – durch die Zusammenbringung auf das Eine, nicht durch das verstreute Abschreiben von Tatsachen in den Blick gebracht werden. Das Zusammenbringen bringt nicht erst das Eine zustande, sondern hat dieses Eine als das Einigende schon im Blick und bringt es in der Einigung zum Erscheinen. Das Eine ist das Insichruhende, Königliche der »Königin« »Schönheit«. Der vergleichende Hinweis auf die Maler soll andeuten, daß in diesem Zusammenbringen der Entwurf des Einen und seine Zugrundelegung, ὑπόθεσις, das Wesentliche bleibt. Die Dichter sind, wie es in derselben Vorrede heißt, keine »Berichterstatter«, solche die hinter dem bloßen Wechsel der immer neuen »Tatsachen« herlaufen.

Der Vergleich der Dichter mit den Malern will keineswegs der »beschreibenden Poesie« das Wort reden. Daß Hölderlin diese klar zurückweist, zeigt ein Distichon, das unmittelbar nach dem Hyperion entstand und noch in diese Zeit zurückweist (III, 6):

Wisst! Apoll ist der Gott der Zeitungsschreiber geworden,
Und sein Mann ist wer ihm treulich das Faktum erzählt.

Die Dichter berichten nicht, sie entwerfen das Bild und bringen in ihm den Anblick dessen zu Gesicht, was das Aussehen, die *idéa* des Seienden ausmacht. Sie müssen dieses aber auf ihrer Fahrt erfahren aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Erde. Sie müssen aus dem All des Seienden aufsteigen zum Sein.

(Daß hier die Dichter »wie Maler« gedacht sind, enthält die verborgene Wahrheit über das Wesen des Dichtertums der Dichter, die noch nicht auf die andere Seite hinübergegangen. Sie sind Dichter im Wesensbereich der »Metaphysik«.)

Dazu ist nötig, daß sie Vieles erfahren und im Kennenlernen des Fremden die Fährlichkeiten bestehen und durch die Auseinandersetzung mit ihm das eigene Vermögen erproben:

und verschmähn
Den geflügelten Krieg nicht,

Geflügelt heißt ihr Krieg nach »des Schiffes Flügel«, mit welchem Wort Hölderlin in der Elegie »Der Archipelagus« (IV, 91, V. 81) die Segel benennt. Der »geflügelte Krieg« ist der Kampf mit dem Widrigen der Winde und der Ungunst der Wetter. Solcher Kampf erschließt erstmals den Reichtum, der im Meer beginnt. Während dieses Kampfes wohnen die Dichter nicht nahe dem Ursprung, sondern sie sind entschlossen,

Zu wohnen einsam, jahrlang, unter
Dem entlaubten Mast . . .

*61. Das »jahrlange« Lernen des Fremden auf der
Meerfahrt einer langen festlosen Zeit*

Das Fremde sollen sie gebrauchen lernen, aber sie dürfen in ihm nicht heimisch werden. Weder im Fremden noch im Eigenen sind sie zu Hause. Die Meerfahrt und der Aufenthalt in

der Fremde gehen nicht rasch vorüber, als sei dies alles nur eine leichtzunehmende Episode: »jahrlang« dauert der Beginn des Lernens des Fremden, welches Lernen erst dem eigentlichen Lernen des Eigenen vorausgehen muß. Hier darf keine Übereilung sein und nichts darf zur Unzeit erzwungen werden.

Wie ein langer Winter, in dem die Bäume ohne Laub stehen und die Kräfte und Säfte des Wachstums zurückhalten, ist die Zeit der Fahrt unter dem Mastbaum, der mit seinem Holz- und Tauwerk wie ein entblätterter winterlicher Baum im Sturm schwankt. Der Dichter weiß, daß die Vorbereitung für den Gang an die Quelle und für die Aneignung des eigenen Ursprungs eine Zeit weitauslangender Entscheidungen ist. Der Übergang und die Stege sind langsam; die Zeit ist eine Zeit der Nacht. Die Nacht ist die Vorzeit des Tages, der als Feiertag selbst noch der Vortag des Festes bleibt. Während dieser dem Fest weit vorausgehenden Zeit fahren die Gefährten

wo nicht die Nacht durchglänzen
Die Feiertage der Stadt,
Und Saitenspiel und eingeborener Tanz nicht.
(vgl. oben S. 67)

Aber muß nicht die Fahrt zu solcher Nachtzeit doch eine Irrfahrt sein? Was bleibt hier noch an Möglichkeiten außer dem reinen Abenteuer? Der Abenteurer hat »sein Sach auf nichts« und d. h. hier auf seine einzige Lust gestellt. Das Fremde ist ihm das Fremdartige, Exotische, das er rausch süchtig durchkostet, um dabei vielleicht den Schock des Überraschenden und Ausgefallenen zu erfahren, was er dann mit dem Wunderbaren gleichsetzt. Doch von anderem Gewicht als das Abenteuer, edel und nüchtern ist die Meerfahrt der Gefährten des Dichters, der auf die andere Seite hinübergegangen. Die Seefahrt der Gefährten kennt das Fremde nicht als den Aufreiz des Exotischen, sondern als den ersten Widerschein des Eigenen. Die

Nacht ist eine »heilige Nacht«, weil sie schon im Erharren des Heiligen durchwacht wird.

Die Gestalt des Abenteurers ist nur im Geschichtsraum des neuzeitlichen Menschentums und seiner ›Subjektivität‹ möglich. Odysseus war noch nicht Abenteurer. Die von Hölderlin gemeinten, d. h. gedichteten Seefahrer sind es nicht mehr. Das »abenteuerliche Herz«² gehört in den Bereich der Metaphysik des Willens zur Macht. Anders das Herz der Gefährten Hölderlins. Ihr Herz trägt Scheue. Diese Meerfahrt ist das klare Überqueren einer langen festlosen Zeit. Die Länge der Zeit enthält die Gewähr, daß sich das Wahre ereignet. Diese lange Zeit ist der Zeit-Raum einer verborgenen Geschichte. Sie zu erfahren und gar zu wissen, reicht das neuzeitliche Denken nicht, ja überhaupt keine Metaphysik zu. Weil jedoch unser eigenes Denken und Handeln überall metaphysisch ist, finden wir uns noch nicht in den Geschichtsraum dieser Geschichte. Wir selbst müssen erst *noch* Vorläufigeres lernen, das Warten auf die Gunst des eigentlichen Erharrenkönnens der langen Zeit. Solches Warten besteht freilich nicht im leeren Abwarten eines Glücksfalles, der uns eine vermeintliche Rettung zuwirft, uns, den ganz Unvorbereiteten. Das Warten auf die Gunst des Erharrenkönnens der langen Zeit ist Besinnung. Besinnung ist Bereitschaft zum Wissen.

Zu Hölderlins Wissen von der Geschichtlichkeit der Geschichte führt nur *ein* Weg; das ist der Weg, dessen Zeichen Hölderlin selbst in seiner Dichtung in weiten Abständen gesteckt hat. Die unvollendete Hymne »Mnemosyne« (IV, 225) enthält das Wort:

Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.

² Ernst Jünger, Das abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht. Berlin 1929. Zweite Fassung: Das abenteuerliche Herz. Figuren und Capriccios. 1938.

Diese »lange Zeit«, in der es langhin und immer wieder neu »noch *nicht* die Zeit ist«, müssen die Schiffer durchharren und die Langmut üben. (Langmut ist nicht das leere und stumpfe Abwarten, sondern der Mut zum Langen, das hinüberlangt in das kommende Fest). Auch der Dichter, der von der Fahrt heimgekehrt ist, kann die Langmut nicht abwerfen. Er bleibt der Gefährte den Gefährten und harrt auf das Gespräch und das Sagenkönnen, auch dann noch und gerade dann, wenn ihn zuweilen ein heimatliches Saitenspiel erfreut, das »ein Liebendes spielt.« Ja, für ihn wird erst die Langmut in ihrem Wesen offenbar als das, was die lange Zeit des Harrens und des Behaltens des Gewesenen wahrhaft wahren und wesen läßt. Diese Inständigkeit in der ursprünglichen Geschichtszeit der wesentlichen Geschichte ist die Sorge.

(Der abenteuerliche Mensch kann die Sorge nur als Schwäche und Kummernis begreifen, da er nur subjektiv und d. h. metaphysisch denkt und angeblich die Härte liebt. Wenn diese versagt, nimmt er die Zuflucht zu irgend einem Rausch und sei dies nur der Blutrausch.)

Im Wesensgrund der Sorge ›da‹ zu sein ist die verborgene Berufung der Wenigen – oder zuerst nur die eines einzigen.

Die Elegie »Heimkunft« (IV, 107 ff.) schließt also:

Schweigen müssen wir oft ; es fehlen heilige Nahmen,
Herzen schlagen und doch bleibt die Rede zurück?
Aber ein Saitenspiel leiht jeder Stunde die Töne,
Und erfreuet vielleicht Himmlische, welche sich nahn.
Das bereitet und so ist auch beinahe die Sorge
Schon befriediget, die unter das Freudige kam.
Sorgen, wie diese, muss, gern oder nicht, in der Seele
Tragen ein Säng' er und oft, aber die anderen nicht.

Lang ist die Zeit, in der das Schickliche gesucht werden muß.
Das Schickliche ist das Eigene, dem ein Menschentum, das geschichtlich dem Schicksal gehört, übereignet wird.

(Lang ist und verschieden für die einzelnen die Fahrt. Immer wieder aber bedarf es des Wissens, wo die Suchenden auf ihrer Fahrt sind, welchen Wesens der Ort ist, zu dem sie gegangen; denn jedesmal ist der Gang zum Eigenen ein Herkommen aus der Ferne der Fremde, und auch im Heimatland selbst noch ist das Heimische nur schwer zu finden, nachdem das Fremde gelernt und in seinem Wesen bestanden worden. Immer und auch hier bleibt die Scheue, an die Quelle zu gehen und jenes freie Verhalten frei anzueignen, das der Quelle gemäß ist.)

Das Eigene der Deutschen ist die Klarheit der Darstellung. Gemeint wird die Dichtung. Aber »Klarheit der Darstellung« deckt sich nicht mit dem äußerlich genommenen Merkmal der Verständlichkeit der Mitteilung einer Aussage. »Klarheit der Darstellung« ist das Helle und Lichte, und d. h. Offene, worin das dichtende Wort das Zu-Sagende erlangt und aufstellt.

*62. Das einige Andenken an den Ort der Freunde und
an das zu dichtende Schickliche*

»Klarheit der Darstellung« bedeutet hier das Wesen der Wahrheit des Dichterischen. Das Dichterische aber ist der Wesensgrund für die Weise, wie der Mensch auf dieser Erde wohnt, damit er in seinem Eigenen zuhause ist. Der »freie Gebrauch« meint daher auch etwas Anderes als nur die ungehemmte Verwendung eines Werkzeugs. Der »freie Gebrauch«, das heißt: offen im Offenen des Wesens der Dichtung und ihrer Wahrheit stehen und somit das wissen, was das Zu-Dichtende ist.

Das Eigene frei gebrauchen lernen ist zuerst aufgegeben den Dichtern. Sie müssen das Schickliche ihres Sagens finden und im Wesen dieses Sagens entschieden sein. Was also ist der Grundzug des Darstellens und woraus bestimmt sich dessen Klarheit?

Die Dichter, die noch auf der Meerfahrt und an fremden Küsten sind, bringen das Schöne (das Seyn) zusammen wie

Maler. Offenbar können aber die heimgekommenen Dichter, die das Heilige des Vaterlandes singen sollen, nicht mehr in solcher Weise dichten. Sie können jedoch die dem Heimischen eigene Weise auch nicht willkürlich erfinden; die Darstellung muß dem Darzustellenden gemäß sein. Das Eigene muß als Maß gefunden und »erfahren« werden. Der Gang an die Quelle muß mit der Meerfahrt beginnen. Die Heimgekommenen können daher die vormalige Fahrt nicht einfach hinter sich werfen. Die Fahrt muß ihr eigen Wesen voll austragen, damit sie *als* Fahrt in die Fremde zurückkehrt, zur Rückkehr an die Quelle und zur Ankunft in der Heimat und zum Heimschwerden in dieser.

Deshalb muß die Frage: »Wo aber sind die Freunde?« immer auch als Frage: »Wo bin ich selbst als ihr Freund?« gefragt werden. Diese einheitlich eine Frage ist jetzt eindeutiger die Frage nach dem Gang zur Quelle und d. h. zugleich die Frage, wohin unterwegs und wohin gegangen, wohin auf dem Gang die Freunde und der fragende Dichter selbst sind.

So schließt sich das Denken an die Freunde, wohin sie gegangen, und das Denken an das in all dem erst zu Erlangende, an das Eigenste, in ein einziges »Andenken« zusammen. Dieses »Andenken« ist zumal ein Zurück- und ein Vordenken, und stets das Denken auf den Gang ins Eigene und dessen freien Gebrauch.

Nun aber sind zu Indiern
Die Männer gegangen,
Dort an der luftigen Spiz'
An Traubenbergen, wo herab
Die Dordogne kommt
Und zusammen mit der prächt'gen
Garonne meerbreit
Ausgehet der Strom. . . .

Noch einmal erscheint das in der ersten und zweiten Strophe begrüßte Land. Wieder ist genannt »die schöne Garonne«.

Dieses südliche Land und sein Feuer steht für das Griechenland.

Ist das nicht eine willkürliche Deutung? Um diesen Verdacht fernzuhalten, muß immer wieder auf den Brief an Böhlendorf vom 2. Dezember 1802 erinnert werden. Aber auch der Brief vom 4. Dezember 1801 vor der Reise nach Südfrankreich spricht vom Griechenland als dem »Apollonsreich«. Das ist das Reich des himmlischen Feuers, für das Homer sich die Nüchternheit als das den Griechen Fremde aneignen mußte. Nach der Rückkehr aus Frankreich spricht Hölderlin vom »gewaltigen Element«, vom »Feuer des Himmels« und davon, daß ihn da »Apollo geschlagen«.

Das südliche Frankreich steht im Gedicht »Andenken« dichterisch für das Griechenland. Aber inzwischen ist der Dichter selbst von dort an die Quelle gegangen. Wohin aber sind die Freunde gegangen?

Nun aber sind zu Indiern
Die Männer gegangen,

Zu »Indiern«? An den Indus? Also noch weiter fort von dem, was dem Dichter das heimische Land ist. Noch weiter weg, wenn wir mit Zahl und Strecke die Entfernung messen. Dennoch näher, wenn wir das Wesenhafte bedenken, den Gang zur Quelle, die Ankunft in Germanien. Rätselhaft genug ist schon, daß im »Hyperion« der junge Grieche dieses Namens plötzlich von seinem älteren männlichen Freund Adamas verlassen wird, nachdem dieser den Jüngeren »bald . . . in die Heroenwelt des Plutarch, bald in das Zauberland der griechischen Götter« »eingeführt« hat (II, 98). Hyperion schreibt seinem Freunde Bellarmin darüber:

»Es ist, als zürnt' ich meinem Adamas, dass er mich verliess, aber ich zürn' ihm nicht. O er wollte ja wieder kommen! In der Tiefe von Asien soll ein Volk von seltner Trefflichkeit verborgen seyn; dahin trieb ihn seine Hoffnung weiter.« (II, 102).

Zu den Indiern an den Indus? Wie wenn am Indus die ferne Herkunft Germaniens wäre und von dorthier die Eltern des heimischen Landes gekommen wären. In einem Hymnenbruchstück, dem Hellingrath die Überschrift »Der Adler« gegeben hat (IV, 223), heißt es:

Anfänglich aber sind
Aus Wäldern des Indus
Starkduftenden
Die Eltern gekommen.

»Indus« ist im Bereich der Hymnendichtung der dichterische Name für die Urheimat, die aber gleichwohl fern bleibt. Sie ist nur für die Heimischen und für die, die das Eigene suchen, in der Weise, daß sie dorthin gegangen, aber zugleich vom Indus her zurückgekommen sind. Die Heimgekommenen sind, die sie sind, als die Fernangekommenen. Allein so wie zur Ausfahrt weg von der Quelle in die Fremde und in das Ferne es des meerbreit ausgehenden Stromes bedarf, so muß auch der Strom, in dem sich die Quelle unversieglich verströmt und verbirgt, das Zeichen sein und der Weg für die Rückkehr.

Dies kann nur der eigentliche heimatliche Strom dieses Dichters sein: die Donau, der Ister. Daher heißt es in der ersten Strophe der Hymne »Der Ister« (IV, 220):

Wir singen aber vom Indus her
Fernangekommen

*63. Das Wort vom rückwärts gehenden Strom:
Die scheue Ahnung des Wesens von Anfang und Geschichte*

Die Ankunft der Fernangekommenen, aus der fernsten aber eigentlichen Ferne des fernsten Ursprungs, muß jenem Strom folgen, der seine Quelle im heimischen Lande hat. Wenn so die fernher Ankommenden, die an die Quelle gehen, dem Strom folgen, dann trägt dieser sie an die Quelle zurück. Der

Strom selbst geht gleichsam rückwärts. Die dritte Strophe derselben Hymne »Der Ister«, die vom Indus spricht, sagt von dem heimatlichen Wasser, von dem Strom, der Donau heißt, dieses:

Der scheintet aber fast
Rückwärts zu gehen und
Ich mein, er müsse kommen
Von Osten.

In diesem geheimnisvollen Wort über den rückwärts strömenden heimatlichen Strom ist alles verborgen, was der Dichter über die Gründung und Aneignung des Eigenen weiß und denkt. Nur die fernste Ferne entspricht der Nähe zum Eigensten. Die Quelle quillt und *ist* die Quelle als der Strom, der meerbreit ausgeht und so das Meer *ist*. Das Meer selbst *ist* die Quelle in ihrer fernsten Entfernung. Der Strom ist die Quelle und ist das Meer.

Das Wort vom Rückwärtsgehen des Stromes ist nicht ein bloßer Schein und ein Bild. Der Strom geht in Wahrheit rückwärts – aber diese Wahrheit ist die Wahrheit des Wesenhaften, die allem bloß Richtigen und Feststellbaren zuwiderläuft, wie der Strom, der, richtig genommen, doch eben von der Quelle nur fortfließt. Das Wort vom rückwärts gehenden Strom ist die scheue Ahnung des verborgenen Wesens des Anfangs und der Geschichte. Diese hat ihr Wesen im Schicksal, das im Fest ausgeglichen eine Weile verweilt. Das Schicksal stellt sich nur dar im Schicklichen; dies muß gesucht werden. Dieses Suchen muß ausharren in der langen Zeit und muß den Gang des geheimnisvollen Ganges des Stromes gehen, der der heimatliche ist.

Wir singen aber vom Indus her
Fernangekommen und
Vom Alpheus, lange haben
Das Schickliche wir gesucht,

Weil dieses Suchen und der Gang mit dem rückwärts gehen-

den Strom das Geheimnis der Geschichte ist, kann der Reichtum dieses Geheimnisses nicht in einem Gedanken und in einem Wort wie eine List begriffen und wie eine Rätsellösung herausgesagt werden. Daher fügt Hölderlin jenem Wort vom »Strom« das gleichfalls geheimnisvolle Wort an, das in der »Hymnenzeit« in verschiedenen Abwandlungen wiederkehrt und hier lautet:

Vieles wäre
Zu sagen davon.

In der Donauhymne »Der Ister« lauten die Verse, die vom rückwärts gehenden Strom sagen, zusammenhängend:

Der scheintet aber fast
Rückwärts zu gehen und
Ich mein, er müsse kommen
Von Osten.
Vieles wäre
Zu sagen davon.

Wenn Hölderlin in der Schlußstrophe von »Andenken« an die Männer denkt, die zu den Indiern gegangen, dann ist dieses Andenken ein Denken an jenes »Anfängliche«, aus dem her ankommend und ankünftig allein die Suchenden das Heimische ihrer Heimat erfragen und es in seinem Wesen finden können. Das ist für die Deutschen das Schickliche des Schicksals. Die selbe Schlußstrophe des Gedichtes »Andenken«, die in ihrem Beginn noch ferner über das südliche Land hinweg in das Fernste hin zum Indus denkt, sagt deshalb in ihren letzten Versen vom Eigenen und wie allein es gefunden und bewahrt wird:

Es nehmet aber
Und giebt Gedächtniss die See,
Und die Lieb' auch heftet fleissig die Augen.
Was bleibet aber, stiften die Dichter.

Auch wenn wir nach dem Bisherigen Hölderlins Wissen vom Wesen der Geschichte nur in den ungefähren Hauptzügen nachzudenken vermögen, müssen wir inzwischen in dem von Hölderlin erblickten Wesen der Geschichtlichkeit einen Grundzug ahnen, dessen Geheimnis uns alles bisher Angemerkte neu zu denken gibt.

Geschichte west im Schicksal. Dieses verweilt ausgeglichen im Fest. Das wird bereitet in den Feiertagen. In ihrer Gestalt erblüht das Heimische. Das Fest ist in der Weise der Entgegnung der Menschen und Götter das Brautfest (vgl. *Wiederholung* S. 77). Die stimmende Grundstimmung des Festlichen ist die Liebe. Aber sie ist nicht die einzige.

Zumeist aber bleibt das Schicksal unausgeglichen. Die Götter und die Menschen sind unheimisch in ihrem Heimischen, und weil unheimisch, deshalb auch unheimlich. Den Unheimischen bleibt unentschieden, was fremd und was eigen. Weder das Eine noch das Andere ist gefunden. Denn nicht erst das Eigene, auch das Fremde muß gelernt sein. Wenn nämlich der freie Gebrauch des Eigenen das Schwerste ist, dann liegt darin, daß auch das Beständnis des Fremden schwer bleibt und seine eigene Not hat. Deshalb sagt Hölderlin im Brief an Böhlendorf (4. Dezember 1801): »Aber das Eigene muß so gut gelernt seyn, wie das Fremde.« (V, 320). Zum Finden des Eigenen gehört die Seefahrt. Stimmende Grundstimmung für das Fest ist gleichsehr, nur anderer Art als die Liebe, jeweils die Fahrt und die Tat.

*64. Der Gang in die Fremde, das »tapfere Vergessen«
des Eigenen und die Heimkehr*

Daß zumeist das Schicksal unausgeglichen ist, enthält die Wesensnot, den Ausgleich vorzubereiten. Dazu gehört die Sorge für das Mittelbare, worin allein das Unmittelbare erscheint, das weder den Göttern noch den Menschen unmittelbar gegeben wird. Das Unausgeglichene, Unheimische ist nicht ein

Mißstand, sondern gehört zum Wesensstand der Götter und Menschen. Darin liegt, daß die Menschen geschichtlich im Anfang gerade nicht zuhause sind, daß ihr Denken und Sinnen aber, weil es das Heimische sucht, zuvor gerade auf das Fremde geht.

»Der Geist liebt Kolonie«. Mit diesem Bezug rühren wir an das Geheimnis der Geschichte und des Anfangs. Der Anfang fängt nicht mit dem Anfang an. Auch der Mensch ist geschichtlich nicht unmittelbar im Zentrum seines Seins.

Der Mensch »durchläuft« eine »excentrische Bahn«. Mit diesem Gedanken beginnt schon die erste Fassung des »Hyperion« (II, 53). Im ersten Entwurf der Vorrede zur endgültigen Fassung heißt es: »Wir durchlaufen alle eine excentrische Bahn, und es ist kein anderer Weg möglich von der Kindheit zur Vollendung« (II, 545). Dieser Gedanke der Exzentrik des Menschenwesens deckt sich freilich nicht mit dem ursprünglicheren Durchdenken des Wesens der Geschichte, das der Hymnendichtung den Untergrund gibt. –

Das Wissen von diesem Geheimnis spricht sich wie jedes Wissen vom Verborgenen bei den Dichtern und Denkern nur selten und wenn jemals, dann meist nur beiläufig, in einem Zwischensatz, aus oder in einem ungefähren Entwurf, der dann in das eigens Gesagte und Gestaltete gar nicht aufgenommen wird. So hat sich uns zu Hölderlins Elegie »Brod und Wein« und zwar zur Schlußstrophe ein Entwurf erhalten, der auch Hellingrath entgangen ist³. Über den Versen 152-156 der genannten Elegie steht:

nemlich zu Hauß ist der Geist
Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
Den Verschmachteten. Fast wär der Beseeler verbrandt.

³ Vgl. Friedrich Beißner, Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen, 1933, S. 147.

Was hier gesagt ist, durchspannt alle Bezüge des Wesens der Geschichte, von dem Hölderlin weiß. Aber das Gesagte läßt doch nur Einiges, und dieses unverbunden, deutlich erkennen. Es ist, geradehin gefaßt, nicht zu verstehen. Aber ganz unvorbereitet sind wir inzwischen nicht mehr. Wir müssen uns hier begnügen, das herauszuheben, was im Bezug steht zur Schlußstrophe von »Andenken«.

Der Geist ist »an der Quelle« »nicht zu Hauß«. Deshalb ist der *Gang* zur Quelle die Not. Warum ist, im Beginn der Geschichte nämlich, der Geist nicht heimisch in der Heimat? Weil diese »zehret«. »Zehren« ist das langsame Zerstören und Verwüsten; was die Kräfte verbraucht, d. h. dem eigentlichen Gebrauch entzieht durch bloße Verwendung, die in sich ungemäß ist. In der Verwendung, die von außen her stets Anwendung bleibt, sind die Vermögen nicht frei bestimmt aus ihrem Wesen und nicht gelöst zur Freiheit des eigentlichen Gebrauchs. Der freie Gebrauch dagegen verbraucht das Vermögen nicht, sondern bringt es eher in den quellenden Reichtum des gewachsenen Brauchs. Zehren und Verzehr ist dort, wo das Vermögen nicht frei ist zu dem, wofür es Vermögen ist.

Im Beginn ist die Heimat noch in sich selbst verschlossen, ungelichtet und unfrei und so noch nicht zu sich selbst gekommen. Dieses Zu->sich<-kommen verlangt ein Herkommen aus einem Anderen. Das Weggehen zu einem Anderen ist die erste, noch unangeeignete Entfernung des Vermögens zu dem, was es vermag und worin es freier Brauch werden soll. Weil die Heimat das Heimischwerden verlangt, dieses aber als Zu-sich-selbst-kommen ein Heim-kommen sein muß, deshalb verlangt der Geist der Heimat selbst nach dem Fremden, aus dem her je nur eine Heimkunft ist:

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

Der Aufenthalt in der Fremde und das Lernen des Fremden, nicht um des Fremden, sondern um des Eigenen willen, verlangt jenes Ausharren, das nicht mehr an das Eigene denkt.

Solches Ausbleiben des Andenkens ist nicht das Vergessen, das aus der Gleichgültigkeit stammt, sondern aus der Tapferkeit des Herzens, das gleichwohl des kommenden Eigenen gewiß bleibt.

Auf den Vers »Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist« folgt:

Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
Den Verschmachten. Fast wär der Beseeler verbrandt.

Zuvor ist gedacht, daß der Geist noch in der Fremde sich aufhält. Inzwischen hat er, ohne daß dies hier eigens ausgesprochen wird, die Heimat wieder gefunden: er, der Verschmachtete, »der Beseeler«, der »fast verbrandt« wäre. »Der Beseeler« ist der Dichter, jener, in dessen Seele still enden die Gedanken des Geistes, um aus der Seele zum Wort geboren zu werden. Die Nennung des »Beseelers« sagt eindeutig, daß diese Verse überall das Zuhause- und Nichtzuhausesein, das In-die-Fremde-gehen und Heimkehren des Dichters meinen.

Im fremden Lande ist das himmlische Feuer das eigene Element. Dieses droht den Dichter, der eine andere Heimat hat und nach ihr sucht, auszubrennen, so daß er vollends außerstande ist, das Eigene gebrauchen zu lernen. Denn dieses Lernen kann sich nicht im Unbestimmten vollziehen, gleich als sei es nur die Einübung einer leeren Technik. Der freie Gebrauch braucht den inneren Bezug auf das Darzustellende, d. h. auf das Heilige, dem der heimatliche Boden geweiht werden muß.

Aber was der Dichter will, ist »nicht Mächtiges«. »Was« zur Behütung des »Gewollten« bestellt ist, bedarf nicht der Aufmachung: »Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder«, – anderes nicht. Das sind die Gaben, die durch einfaches Erblühen und Dastehen helfen und die Gunst gewähren für das Schwerste: mit dem Anfang aus dem Anfang dichterisch anzufangen und d. h. die Feiertage für das Fest zu bereiten.

Dazu muß die festliche Grund-Stimmung wachbleiben; jenes Wesende und Gewesene, was diese Grundstimmung stimmt, muß im andenkenden Gespräch das Sagen und Hören durchwalten. Der heimgekommene Dichter hat die Dichter und Gefährten des fremden Landes nicht verworfen; nur ist jetzt klar und entschieden, wie alles Anfängliche das Eigene des Fremden und das Eigene des Heimischen geschieden.

In der anderen Donauhymne »Am Quell der Donau« (IV, 160) sagt Hölderlin:

Ein unaufhörlich Lieben wars und ists.
Und wohl geschieden, aber darum denken
Wir aneinander doch, . . .

Das Andenken bleibt und ist darauf gestimmt, selbst das Bleibende zu »denken«, wenn nur dieses Denken als Denken des Dichters in sein eigenes Wesen gefunden hat und in den freien Gebrauch des Eigenen, d. h. in die Klarheit der Darstellung gekommen ist.

Indessen hat der Gang ins Eigene begonnen. Der Dichter ist, unbemerkt von den Vielen, heimgekommen. Die Gefährten aber sind noch weiter in die Ferne gegangen, damit sie noch eher den Rückgang finden. Zu solcher Zeit, wo zumal Seefahrt und unaufhörlich Lieben sind und eigenes Suchen des Eigenen auf dem heimischen Boden, da muß auch erstmals für das Dichten »die Klarheit der Darstellung« gefunden, d. h. gedichtet sein. Was das »Andenken« in der gefügten Fülle seines Wesens ist, wird Wort:

Es nehmet aber
Und giebt Gedächtnis die See,
Und die Lieb auch heftet fleissig die Augen.
Was bleibet aber, stiften die Dichter.

Die Seefahrt führt weg in das Fremde. Die See »hebt« das Denken an die Heimat »auf«, weil der Kolonie-liebende Geist »tapfer Vergessen« liebt. Allein indem die See das Zurück-

denken an die verlassene und dabei noch unangeeignete Heimat nimmt, gibt sie im Fremden, zu dem sie als einem Fremden führt, doch erst das Vordenken an das Andere des Fremden. Das ist das Eigene.

65. Das Stiften des kommenden Heiligen im Wort

Insgleichen entbindet die Liebe den Blick aus den Banden des Zufälligen und wandelt ihn zum Wesensblick, der »mit Fleiß«, d. h. absichtlich es nur abgesehen hat auf das Wesenhafte. Das ist die Entgegnung der Menschen und Götter: das Brautfest.

Doch wenn auch Seefahrt und Liebe im Andenken an das Gewesene schon vordenken in das Kommende, so genügen sie, für sich genommen, mit aller Mühsal und allem Fleiß nie dem, was der Sorge anvertraut ist. Sie bereiten die Weile des ausgeglichenen Schicksals vor und bereiten ihm doch nicht das Offene, darin es geschichtlich sein und dem Menschen die Wohnstatt gewähren kann. Der Mensch aber »wohnet dichterisch auf dieser Erde.« Die Weile wird erst bereitet, wenn das Verweilende offenbar werden kann und das Offene der Darstellung findet.

Das Heilige muß in seinem anfänglichen Kommen gesagt, ins Wort gegründet, als das Wort den Erdensöhnen geschenkt werden und so ihre Sprache wieder zum Gespräch zurückbringen. Erst im Wort erlangen die Liebe und die Taten ihren Wesensgrund. Das anfänglich Kommende läßt sich jedoch nicht »zusammenbringen« nach der Weise der Maler. Die gründende Schenkung des Anfänglichen ist Stiftung. Stiften können nur die über den Steg an die Quelle gegangenen Dichter. Weil an der Quelle jedoch alles anfänglich ist, muß auch das Wesen dieser Dichtung erst gedichtet werden. Hölderlin hat das Wesen der kommenden Dichter gedichtet und alles in das eine Wort verschlossen:

Was bleibet aber, stiften die Dichter.

Das Gedichtete des Gedichtes »Andenken« ist das Wesen und der Wesens-Zeit-Raum eines Denkens, das aller bisherigen Denklehre unbekannt bleiben muß. Das andenkende Denken denkt an das gewesene Fest, indem es vordenkt an das kommende. Dieses zurück- und vor-denkende Andenken denkt aber beidem zuvor an das Schickliche. Das Denken auf das Schickliche gehört dem Schicksal an. Solches »denkende« Angehören ist das anfängliche Wesen des Andenkens.

Um das Bleibende stiften zu können, muß der Dichter selbst ein bleibender sein; er muß das Eine vermögen, zu bleiben in dem Vielen, was in der langen Zeit zu tragen und im Gesang zu sagen bleibt.

Die Donauhymne »Am Quell der Donau« (IV, 161) schließt also:

Darum, ihr Gütigen! umgebet mich leicht,
Damit ich bleiben möge, denn noch ist manches zu singen,
Jetzt aber endiget, seeligweinend,
Wie eine Sage der Liebe,
Mir der Gesang, und so auch ist er
Mir, mit Erröthen, Erblassen,
Von Anfang her gegangen. Doch Alles geht so.

ANHANG

Aufbau der Auslegung der genannten Dichtungen

September 1941

1. Die Auslegung von »Andenken« gibt den Grund und Ausblick und die Hinsichten für alles Folgende.

Die Grundstimmung des denkenden Dichters. Das Danken.

2. In der Auslegung von »Andenken« selbst ist wesentlich die Erläuterung der beiden ersten Strophen und der Übergang zur dritten.

Hier zeigen: Hölderlins Denken der Geschichte. Die Geschichtlichkeit und das Fest. Das dichterische Wohnen des Menschen. Die Entgegnung der Menschen und Götter. Der Halbgott. Der Dichter.

Der freie Gebrauch des Eigenen.

Die Gründung im Heimischen.

Die Notwendigkeit der Vorbereitung. Das Lernen im »Gespräch«.

3. Überall schon vordeuten auf wesentliche Zusammenhänge in den genannten Dichtungen.

So muß *vor* der Auslegung dieser das Gestiftete, das die Hymnen stiften, in dem Zeit-Raum seines Reiches offenstehen. Nur so kann das Wort der Auslegung im Geringen ein gemäßes werden.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

I.

Der Titel dieses Bandes entspricht in seiner Form nicht der Handschrift Martin Heideggers zur Zeit ihrer Niederschrift, wohl aber der Aufschrift, die er zur Unterscheidung beim späteren Gebrauch dieser und der anschließenden Hölderlin-Vorlesung (Band 53) dem Schubert gegeben hat.

Für das Wintersemester 1941/42 hatte Heidegger zunächst als Vorlesungsthema angemeldet: »Nietzsches Metaphysik«. In der Bestätigung seiner Änderungsanzeige durch den Rektor (20. Oktober 1941) wird als neues Thema genannt: »Hölderlins Hymnen und die deutsche Metaphysik«. Dieser Titel ist bisher nicht durch einen Brief oder eine Manuskriptstelle von Heideggers Hand bezeugt. Der Ausdruck »die deutsche Metaphysik« wird in der Vorlesung nicht gebraucht.

Die Handschrift trägt, wie auch die der Vorlesung des Sommersemesters 1942, den Titel »Hölderlins Hymnen«. Diese *Mehrzahl* wird auf die zu Beginn der Vorlesung genannten fünf Hymnen und Bruchstücke bezogen gewesen sein. Auch die als *Anhang* wiedergegebene Notiz des Vorausblicks auf das Arbeitsvorhaben spricht von einer Mehrzahl der im Zusammenhang auszulegenden Gedichte. Seite 39 wird »das *zweite* Gedicht, auf das hingewiesen werden soll«, genannt; auch die »Ister«-Vorlesung beginnt mit der Mehrzahl »einige der Dichtungen Hölderlins«. Heidegger hatte demnach an diesen Stellen noch den anfänglichen Plan vor Augen. Der *Anhang* hält auch schon die für die Auslegung *aller* vorgesehenen Gedichte *grundlegende* Bedeutung von »Andenken« fest. Daraus wird verständlich, daß die Bemühung, das in »Andenken« Gedichtete zu denken, die gesamte Vorlesung des WS 1941/42 in An-

spruch nahm. Die vier anderen anfangs genannten Gedichte werden zwar berührt, aber sehr kurz. Deshalb würde der Titel »Hölderlins Hymnen« den Inhalt der Vorlesung nicht ersehen lassen.

War nun »Andenken« in seiner grundlegenden Bedeutung erörtert, so mag Heidegger zu Beginn der »Ister«-Vorlesung im SS 1942 weiterhin der ursprüngliche Plan vorgeschwebt haben. Vielleicht hat er nicht vorausgesehen, daß »Der Ister«, das »zweite Gedicht«, dessen Auslegung 1941 vorgesehen war, die gesamte Zeit der Vorlesung ausfüllen würde. Wie das auch gewesen sein mag: Der gleichlautende Titel »Hölderlins Hymnen« in den Handschriften von »Andenken« und »Der Ister« muß bekannt sein, damit die Zusammengehörigkeit beider Vorlesungen aus dem ursprünglichen Plan durchdacht werden kann. Daß für die Hölderlin-Gedenkschrift von 1943¹ eine kürzere Erläuterung von »Andenken«, bisweilen an die Vorlesung angelehnt, im August 1942 geschrieben wurde, geht mit auf die hier im *Anhang* vermerkte grundlegende Bedeutung des Gedichts für Heideggers Hölderlin-Auslegung zurück.

Die Handschriftenschuber hat Heidegger mit den Zusätzen »Andenken« und »Der Ister« gekennzeichnet, ohne diese Ergänzungen in den Handschriften nachzutragen. Ein Exemplar der von Frau Vietta gefertigten Maschinenabschrift der zweiten Vorlesung hat er auf einem handschriftlichen Vorblatt mit dem Titel versehen: »M. H. / Hölderlin / Der Ister«. Ob dies als endgültige Titelentscheidung anzusehen ist, die ebenfalls nicht in die Handschrift übernommen wurde, muß offenbleiben. Wäre entsprechend für den vorliegenden Band der Titel »Hölderlin / Andenken« gebildet worden, so hätte er dem Titel der Erläuterung in der Hölderlin-Gedenkschrift zu ähnlich gelaute.

Da außerdem die beiden Vorlesungen in zwei Bänden er-

¹ »Andenken«, in: Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag, hrsg. von Paul Kluckhohn, Tübingen 1943, S. 267-324.

scheinen, lag es nahe, den Titel der ersten Vorlesung zu wählen, wie es geschehen ist: Er erhält modifiziert den Titel der Handschrift und die Aufschrift des Schubers, kennzeichnet den Inhalt genau, unterscheidet sich deutlich vom Titel »Andenken« der Erläuterung und entspricht zugleich Band 39 (»Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹«).

II.

Die Vorlesung wurde einstündig gehalten. Der Text beruht auf Heideggers Handschrift sowie den wenigen Änderungen und kurzen Zusätzen, die er in einer Maschinenabschrift seines Bruders Fritz Heidegger vorgenommen hat. Die Handschrift besteht aus siebenundsechzig Blättern, einseitig im quergelegten Folioformat beschrieben, gezählt (mit drei a-Nummern) Seite 1 bis 64. Hinzu kommen vier kleinere Blätter mit »Beilagen«, bibliographischen Angaben und der als *Anhang* wiedergegebenen Notiz, die das einzige Datum (außer dem Vermerk »Wintersemester 1941/42« auf Seite 1) trägt. Auf die linke Hälfte der Seiten ist der durchgehende Text, auf die rechten Hälften sind zahlreiche Einschübe und Neufassungen im Text gestrichener Stellen geschrieben, oft in sich wieder geändert, ergänzt und ineinandergeschachtelt.

Die gesonderte Handschrift der Wiederholungen, ebenfalls im Folio-Querformat einseitig beschrieben, besteht aus neunzehn Blättern. Von linker und rechter Seitenhälfte gilt, was zum Vorlesungstext gesagt wurde. Die Stellen im Vorlesungstext, wo die Wiederholungen eingeschaltet wurden, sind von Heidegger genau bezeichnet; dort wurden sie jeweils in die Druckvorlage eingefügt.

Die Kollationierung von Handschriften und Maschinenabschrift ergab Ergänzungen und Berichtigungen der Abschrift. Sie ergab weiter, daß Heidegger wohl keine genaue Kollationierung vorgenommen hat, denn nur eine Minderzahl von der Handschrift abweichender Lesungen ist in der Abschrift von

ihm berichtet. Textänderungen (meist Präzisierungen) und -erweiterungen von seiner Hand in der Abschrift wurden beibehalten. Es sind insgesamt so wenige, daß man sagen muß, er habe seine Niederschrift von 1941/42 durchweg als endgültig bestehen lassen. Nicht berücksichtigt wurden, den Leitsätzen für die Edition der Vorlesungen gemäß, solche Randbemerkungen, die Verweise, z. B. auf »SS 1942«, oder Merknотizen für bestimmte Zusammenhänge darstellen. Tilgung von Satzanfängen mit »Und . . .«, von Füllwörtern, sowie Umstellung von Wörtern, wurden nach Heideggers Leitsätzen behutsam ausgeführt, d. h. nicht überall, wo dergleichen angetroffen wird, besonders dort nicht, wo ein Beginn mit »Und . . .« übergreifende Anknüpfung verdeutlicht oder wo Streichungen den Text- bzw. Satzrhythmus stören würden. Die unterschiedliche Zitierweise von Versen, bald auf freiem Raum in Zeilen für sich, bald in den Textabsätzen der Auslegung, wurde überall wiedergegeben. In den Text wurden erheblich mehr Absätze eingeführt, als die Handschriften sie erkennen lassen.

Handschriften und Abschrift weisen keine Gliederung von Heideggers Hand auf. Nur die Überschrift »Andenken« kennzeichnet den Ort, an dem nach den *Vorbetrachtungen* für den ursprünglichen Gesamtplan (s. o. unter I., dritter und vierter Absatz) die Auslegung dieses Gedichts beginnt. Diese Überschrift, mit der der thematische *Hauptteil* der tatsächlich entstandenen Vorlesung anfängt, wurde an ihrer Stelle belassen. Die Ziffern 8. bis 10. mögen, nach den *Vorbetrachtungen*, die bis Ziffer 7. reichen, als gleichsam »zweite« Vorbereitungen genommen werden, die näher und gesondert an »Andenken« heranzuführen.

Die Gliederung in *Vorbetrachtungen* und vier Hauptstücke stammt vom Herausgeber, ebenso die Wahl der Zwischentitel. Die Vorlesung ist durch sie verhältnismäßig stark untergliedert worden, d. h. es ergaben sich wiederholt recht kurze Textabschnitte. Das sollte Heideggers Verlangen nach einer auch in der Übersicht des Inhaltsverzeichnisses klar hervortretenden

Gestalt des Vorlesungsaufbaus und der einzelnen Schritte möglichst nahekomen.

III.

Es sei auf den Satz »Die Vorlesung ist nur ein Hinzeigen« aufmerksam gemacht, der der Handschrift motto-ähnlich beigefügt ist. Er steht dort in eckigen Klammern, wurde also vielleicht nicht vorgetragen. Hingewiesen sei ferner auf die verhaltene Kennzeichnung, die Heidegger der eigenen Auslegung gibt, wenn er in dieser Vorlesung das Vorgetragene »Bemerkungen« nennt und in der »Ister«-Vorlesung von »Anmerkungen« spricht. (Ähnlich lautete eine erste Titelfassung zu der 1943 veröffentlichten Erläuterung: »Anmerkungen zu Hölderlins Gedicht ›Andenken‹«.) Diese vorsichtige, in der Wortwahl beinahe scheue Charakteristik des eigenen Beginns entspricht der unmittelbaren Nähe, in der das Dichten Hölderlins Heideggers Denken betroffen hat. Daß damit etwas geschehen ist, das sorgsam bedacht werden will, ist zwar schon früh (z. B. von Max Kommerell) gesehen worden; es wurde aber bisher kaum in recht nachkommender Annäherung zur Sprache gebracht. Heideggers drei Hölderlin-Vorlesungen eröffnen zu den früher veröffentlichten »Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung« neue Maßgaben und Ausblicke für das Fragen nach der ausnehmenden Bedeutung, die die Begegnung mit Hölderlins Dichten in seinem Denken hat. –

Für freundlich-förderliche Gespräche über Fragen, die bei der Arbeit auftraten, sowie für Hilfen bei literarischen, bibliographischen und dokumentarischen Ermittlungen sage ich Herrn Dr. Hermann Heidegger und Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann meinen herzlichen Dank. Für ihr aufmerksames Mitlesen der Satzfarben danke ich Frau Dr. Luise Michaelsen, Frau Dr. Gerda Utermöhlen und Herrn Prof. Dr. Walter Biemel.

Curd Ochwad